

RT. REV. BISHOP O'CONNELL.

BIBLIOTHECA

FF. PRÆDICATORUM

CONVENTUS

CIVIT. BENITIAE

Lit.

Pl.

DE

LA CERTITUDE

EN MATIÈRE DE RELIGION.

II

APPROBATIONS.

Auctoritate a Reverendissimo Patre Nicolao Mauron, Superiori Generali Congregationis SS. Redemptoris, nobis commissa licentiam dedimus R. Patri Dechamps in lucem edendi opus, cui titulus : LA QUESTION RELIGIEUSE RÉSOLUE PAR LES FAITS, a duobus Ordinis nostri Theologis ad id deputatis perlectum et adprobatum.

Bruxellis, die 6th Januarii 1860.

J. KOCKEROLS, C. SS. RED.
Sup. Prov. Belg.

Imprimatur.

Tornaci, 12^a Januarii 1860.

A.-P.-V. DESCAMPS, Vic.-Gen.

LA

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

QUESTION RELIGIEUSE

RÉSOLUE PAR LES FAITS

OU

DE LA CERTITUDE EN MATIÈRE DE RELIGION

PAR

V. DECHAMPS,

DE LA CONGRÉGATION DU TRÈS-SAINT RÉDÉMEUTEUR.

TOME SECOND.

PARIS

LIBRAIRIE DE P. LETHIELLEUX
Rue Bonaparte, 66.

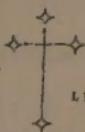
TOURNAI

LIBRAIRIE DE H. CASTERMAN,
Rue aux Rats, 11.

H. CASTERMAN

ÉDITEUR.

1860



PROPRIÉTÉ

ET RÉSERVE POUR TOUTE TRADUCTION.

DE

LA CERTITUDE EN MATIÈRE DE RELIGION.

CHAPITRE XII.

LA LUMIÈRE DU TEMPLE.

Lucerna ejus est Agnus.¹

La lumière qui rayonne de nos autels comme du centre de la religion, ne dissipe pas seulement les grandes ombres répandues hors du Temple sur la base sanglante du culte de tous les peuples ; elle jette encore un jour admirable sur l'ensemble de la révélation, en nous montrant dans l'Eucharistie le couronnement du dogme, la consommation du culte, l'âme même de la loi nouvelle.

(1) *Apoc. 21. 23.*

« Nous l'avons vu, disait du Christ l'Aigle des Évangélistes, *nous l'avons vu plein de grâce et de vérité.*¹ — Ce que Saint Jean a vu, tâchons, s'il est permis de le dire, tâchons de le voir à notre tour. Le fleuve de vérité qui sort de la bouche de l'Agneau, et le fleuve de grâce qui sort de son cœur, vont nous apparaître confondus dans le grand mystère de foi et d'amour, vraie Lampe ardente du Temple du Dieu vivant : *Lucerna ejus est Agnus.*

§ I.

NOUS L'AVONS VU PLEIN DE VÉRITÉ.

Quelle est la vérité principalement manifestée par Jésus-Christ ?

Celle qu'il nous importe le plus de connaître et qu'il faut surtout appeler la nôtre, la vérité de notre principe, de notre fin et de la voie qui nous y conduit. Le grand objet de la révélation chrétienne, c'est donc la nature de Dieu, la nature de l'homme, et les relations divinement établies entre Dieu et nous. Cette révélation du Verbe date de nos origines, mais en s'incarnant au milieu des temps, le Verbe l'a rappelée au monde et l'a accomplie.

Et d'abord, c'est par la pleine révélation de la Tri-

(1) *Joan. 1. 44.*

nité qu'il a commencé à lever le voile qui nous dérobait l'inaccessible lumière de la nature divine, et que les flots de cette lumière, se répandant sur nous, nous ont aussi manifesté plus clairement toute la dignité de notre propre nature, image créée de la Trinité incréeé.

Allez à tous les peuples, dit-il à ses Apôtres, *et donnez-leur le baptême, au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit.*¹ « Là nous sont proposées, dit Bossuet, les profondeurs incompréhensibles de l'être divin, et la grandeur ineffable de son unité, et les richesses infinies de cette nature plus féconde encore au dedans qu'au dehors, capable de se communiquer sans division à trois personnes égales.

» Là sont expliqués les mystères qui étaient enveloppés et comme scellés dans les anciennes Ecritures. Nous entendons le secret de cette parole : « Faisons » l'homme à notre image ;² » et la Trinité, marquée dans la création de l'homme, est expressément déclarée dans sa régénération :

« Nous apprenons ce que c'est que cette sagesse, » conçue, selon Salomon, devant tous les temps, » dans le sein de Dieu ; » sagesse qui fait toutes ses délices, et par qui sont ordonnés tous ses ouvrages.

(1) *Matth.* 28. 19. — Nous avons montré ailleurs (V. Le Christ dans l'histoire, p. 217 et suiv.) que le dogme de la Trinité n'est enseigné nulle part en dehors de la révélation, mais que son altération évidente est partout.

(2) *Gen.* 1. 26.

Le Nouveau Testament nous enseigne que c'est le *Verbe*, la parole intérieure de Dieu, et sa pensée éternelle, *qui est toujours dans son sein*, et par qui toutes choses ont été faites.¹

» Par là nous répondons à la mystérieuse question qui est proposée dans les Proverbes : « Dites-moi le » nom de Dieu, et le nom de son Fils, si vous le savez.² » Car nous savons que ce nom de Dieu, si mystérieux et si caché, est le nom de Père, entendu en ce sens profond qui le fait concevoir dans l'éternité père d'un fils égal à lui ; et que le nom de son Fils est le nom de Verbe, Verbe qu'il engendre éternellement en se contemplant lui-même, qui est l'expression parfaite de sa vérité, son image, son Fils « unique, l'éclat de sa » clarté, et l'empreinte de sa substance.³ »

» Avec le Père et le Fils nous connaissons aussi le Saint-Esprit, l'amour de l'un et de l'autre, et leur éternelle union. C'est cet Esprit qui fait les prophètes, et qui est en eux pour leur découvrir les conseils de Dieu et les secrets de l'avenir ; Esprit dont il est écrit : « Le Seigneur m'a envoyé et son Esprit,⁴ » qui est distingué du Seigneur, et qui est aussi le Seigneur même, puisqu'il envoie les prophètes, et qu'il leur découvre les choses futures. Cet Esprit qui parle aux prophètes, et qui parle par les prophètes, est uni

(1) *Ioan. 1. 1.-18.*

(2) *Prov. 30. 4.*

(3) *Heb. 1. 3*

(4) *Is. 48. 16.*

au Père et au Fils, et intervient avec eux dans la consécration du nouvel homme.

» Ainsi le Père, le Fils, et le Saint-Esprit, un seul Dieu en trois personnes, montré plus obscurément à nos pères, est clairement révélé dans la Nouvelle Alliance. Instruits d'un si haut mystère, et étonnés de sa profondeur incompréhensible, nous couvrons notre face devant Dieu avec les Séraphins que vit Isaïe,¹ et nous adorons avec eux Celui qui est trois fois Saint.

» C'était au Fils unique, qui est dans le sein du Père,² et qui, sans en sortir, venait à nous, c'était à lui à nous découvrir pleinement ces admirables secrets de la nature divine que Moïse et les prophètes n'avaient qu'effleurés.

» C'était à lui à nous faire entendre d'où vient que le Messie promis comme un homme qui devait sauver les autres hommes, était en même temps montré comme Dieu en nombre singulier et absolument à la manière dont le Créateur nous est désigné : et c'est aussi ce qu'il a fait, en nous enseignant que, quoique fils d'Abraham, « il était devant qu'Abraham fût fait ;³ » qu'il est descendu du ciel, et toutefois qu'il est au ciel ;⁴ » qu'il est Dieu, Fils de Dieu, et tout ensemble homme, fils de l'homme ; le vrai Emmanuel, Dieu avec nous ; en un mot le Verbe fait chair, unissant en

(1) *Is. 6. 2.*

(2) *Joan. 4. 18.*

(3) *Ibid. 8. 58.*

(4) *Ibid. 3. 13.*

sa personne la nature humaine avec la divine, afin de réconcilier toutes choses en lui-même.

» Ainsi nous sont révélés les deux principaux mystères, celui de la Trinité et celui de l'Incarnation. Mais celui qui nous les a révélés nous en fait trouver l'image en nous-mêmes, afin qu'ils nous soient toujours présents, et que nous reconnaissions la dignité de notre nature.

» En effet, si nous imposons silence à nos sens, et que nous nous renfermions; pour un peu de temps, au fond de notre âme, c'est-à-dire dans cette partie où la vérité se fait entendre, nous y verrons quelque image de la Trinité que nous adorons. La pensée que nous sentons naître comme le germe de notre esprit, comme le fils de notre intelligence, nous donne quelque idée du Fils de Dieu conçu éternellement dans l'intelligence du Père céleste. C'est pourquoi ce Fils de Dieu prend le nom de Verbe, afin que nous entendions qu'il naît dans le sein du Père, non comme naissent les corps, mais comme naît dans notre âme cette parole intérieure que nous y sentons quand nous contemplons la vérité.ⁱ

» Mais la fécondité de notre esprit ne se termine pas à cette parole intérieure, à cette pensée intellectuelle, à cette image de la vérité qui se forme en

(1) *Greg. Naz. Orat. 36. — Aug. De Trinit. l. 9. c. 4 et seq.; In Joan. tr. 1; De Civit. Dei, l. 44. c. 26, 27, 28.*

nous. Nous aimons et cette parole intérieure et l'esprit où elle naît ; et en l'aimant nous sentons en nous quelque chose qui ne nous est pas moins précieux que notre esprit et notre pensée, qui est le fruit de l'un et de l'autre, qui les unit, qui s'unit à eux, et ne fait avec eux qu'une même vie.

» Ainsi, autant qu'il se peut trouver de rapport entre Dieu et l'homme, ainsi, dis-je, se produit en Dieu l'amour éternel, qui sort du Père qui pense, et du Fils qui est sa pensée, pour faire avec lui et sa pensée une même nature également heureuse et parfaite.

» En un mot, Dieu est parfait ; et son Verbe, image vivante d'une vérité infinie, n'est pas moins parfait que lui, et son amour, qui, sortant de la source inépuisable du bien en a toute la plénitude, ne peut manquer d'avoir une perfection infinie : et puisque nous n'avons point d'autre idée de Dieu que celle de la perfection, chacune de ces trois choses, considérée en elle-même, mérite d'être appelée Dieu ; mais parce que ces trois choses conviennent nécessairement à une même nature, ces trois choses ne sont qu'un seul Dieu.

» Il ne faut donc rien concevoir d'inégal, ni de séparé, dans cette Trinité adorable ; et quelque incompréhensible que soit cette égalité, notre âme, si nous l'écoutons, nous en dira quelque chose.

» Elle est ; et quand elle sait parfaitement ce qu'elle

est, son intelligence répond à la vérité de son être ;¹ et quand elle aime son être avec son intelligence autant qu'ils méritent d'être aimés, son amour égale la perfection de l'un et de l'autre. Ces trois choses ne se séparent jamais, et s'enferment l'une l'autre : nous entendons que nous sommes et que nous aimons : et nous aimons à être et à entendre. Qui le peut nier, s'il s'entend lui-même ? Et non-seulement une de ces choses n'est pas meilleure que l'autre, mais les trois ensemble ne sont pas meilleures qu'une d'elles en particulier, puisque chacune enferme le tout, et que dans les trois consistent la félicité et la dignité de la nature raisonnable. Ainsi, et infiniment au-dessus, est parfaite, inséparable, une en son essence, et enfin égale en tout sens, la Trinité que nous servons, et à laquelle nous sommes consacrés par notre baptême.² »

« Si j'étais une nature incapable de tout accident survenu à sa substance, dit encore Bossuet, et en qui il fallût que tout fût substantiel, ma connaissance et mon amour seraient quelque chose de substantiel et de subsistant ; *et je serais trois personnes subsistantes dans une même substance* ; c'est-à-dire je serais Dieu. Mais comme il n'en est pas ainsi, je suis seulement fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, et un crayon³

(1) *August. loc. cit.*

(2) Bossuet, Disc. sur l'hist. univ. 2^e p. ch. 6.

(3) Crayon ou esquisse.

imparfait de cette unique substance qui est tout ensemble, Père, Fils et Saint-Esprit.¹ »

Oui, cela est clair, et l'œil qui ne jouit pas de cette clarté, ne prouve par là que sa faiblesse. Oui, Dieu être *infini*, est nécessairement une nature incapable de tout accident survenu à sa substance, et en qui il faut que tout soit substantiel. Sa connaissance et son amour sont donc quelque chose de substantiel, de subsistant, de vivant, et il y a ainsi en Dieu trois substances vivantes en une seule essence, subsistances que la foi nous apprend à appeler personnes divines, et qu'il ne faut pas se représenter comme des personnes humaines ; essence qui est incompréhensible comme la Trinité de personnes, mais où la Trinité est nécessaire comme elle, *et ne peut pas ne pas être*.²

(1) *Elévations sur les mystères.* — Cette admirable Elévation de Bossuet peut donc se résumer en ces termes : Si j'étais infini, je serais nécessairement en trois personnes.

(2) Saint Bonaventure s'exprime ainsi sur ce point : « Sans prétendre comprendre l'incompréhensible (ou le *comment* de la Trinité dans sa plénitude), nous concevons cependant de la manière la plus certaine la nécessité de la Trinité des personnes, si nous fixons les yeux sur la suréminente bonté de Dieu. — Si l'idée de l'être implique les perfections qui appartiennent à l'essence divine, celle de la bonté prouve la Trinité des personnes. En effet, la bonté est communicative de soi, donc la bonté infinie est infiniment communicative ; et puisque la communication de la bonté divine dans la création n'est que finie et extérieure, on conçoit une autre communication en Dieu, une communication infinie et intérieure, une communication de toute la substance et de toute la nature. — Par conséquent,

« Mais nous-mêmes, qui sommes l'image de la Trinité, nous-mêmes, à un autre égard, nous sommes encore l'image de l'Incarnation.

» Notre âme, d'une nature spirituelle et incorruptible a un corps corruptible qui lui est uni ; et de l'union de l'un et de l'autre résulte un tout, qui est l'homme, esprit et corps tout ensemble, incorruptible et corruptible, intelligent et purement brute.¹ Ces attributs conviennent au tout par rapport à chacune de ces deux parties : ainsi le Verbe divin, dont la vertu soutient tout, s'unit d'une façon particulière, ou plutôt il devient lui-même, par une parfaite union, ce Jésus-Christ fils de Marie ; ce qui fait

si vous pouvez voir avec l'œil de l'esprit la pureté de la bonté, qui est l'acte pur du principe aimant avec charité, d'un amour à la fois gratuit et dû, c'est-à-dire l'épanchement tout à fait complet par la nature et la volonté, l'épanchement par manière de Verbe dans lequel se *dit tout*, et par manière de Don dans lequel se *donne tout*, alors vous pouvez voir, par la suprême communicabilité du bien, la nécessité de la Trinité du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. (*Itiner. ment. in Deum, c. 6. n. 65-68. pass.*) » — Saint Bonaventure et Bossuet montrent ainsi de deux manières différentes, mais victorieuses toutes les deux, que loin d'être contraire à la raison, l'incompréhensible Trinité, en se révélant à la raison, élève celle-ci à la jouissance d'admirables clartés qui lui font déjà percevoir la nécessité de la Trinité des personnes dans l'unité de l'essence divine. L'incrédulité qui ricane ici, et le judaïsme qui affecte de rappeler l'unité de Dieu aux chrétiens, sont deux aveugles, qui blasphèment la lumière.

(1) *Aug. Epist. 137. c. 3 Ed. B. ; De Civ. Dei, l. 10. c. 29. — Cyril. Epist. ad Valerian. p. 3. — Concil. Eph. — Symbol. Athanas.*

qu'il est Dieu et homme tout ensemble, engendré dans l'éternité, et engendré dans le temps, toujours vivant dans le sein du Père, et mort sur la croix pour nous sauver.

» Mais où Dieu se trouve mêlé, jamais les comparaisons tirées des choses humaines ne sont qu'imparfaites. Notre âme n'est pas devant notre corps, et quelque chose lui manque lorsqu'elle en est séparée. Le Verbe, parfait en lui-même dès l'éternité, ne s'unit à notre nature que pour l'honorer. Cette âme qui préside au corps et y fait divers changements, elle-même en souffre à son tour. Si le corps est mû au commandement et selon la volonté de l'âme, l'âme est troublée, l'âme est affligée, et agitée en mille manières ou fâcheuses ou agréables, suivant les dispositions du corps ; en sorte que comme l'âme élève le corps à elle en le gouvernant, elle est abaissée au-dessous de lui par les choses qu'elle en souffre. Mais en Jésus-Christ, le Verbe préside à tout, le Verbe tient tout sous sa main. Ainsi l'homme est élevé, et le Verbe ne se rabaisse par aucun endroit : immuable et inaltérable, il domine en tout et partout la nature qui lui est unie.

» De là vient qu'en Jésus-Christ, l'homme absolument soumis à la direction intime du Verbe qui l'élève à soi, n'a que des pensées et des mouvements divins. Tout ce qu'il pense, tout ce qu'il veut, tout ce qu'il dit, tout ce qu'il cache au dedans, tout ce qu'il montre

au dehors, est animé par le Verbe, conduit par le Verbe, digne du Verbe, c'est-à-dire digne de la raison même, de la sagesse même, et de la vérité même. C'est pourquoi tout est lumière en Jésus-Christ ; sa conduite est une règle ; ses miracles sont des instructions ; ses paroles sont esprit et vie.

» Il n'est pas donné à tous de bien entendre ces sublimes vérités, ni de voir parfaitement en lui-même cette merveilleuse image des choses divines, que Saint Augustin et les autres Pères ont crue si certaine. Les sens nous gouvernent trop, et notre imagination, qui se veut mêler dans toutes nos pensées, ne nous permet pas toujours de nous arrêter sur une lumière si pure. Nous ne nous connaissons pas nous-mêmes ; nous ignorons les richesses que nous portons dans le fond de notre nature ; et il n'y a que les yeux les plus épurés qui les puissent apercevoir. Mais si peu que nous entrions dans ce secret, et que nous sachions remarquer en nous l'image des deux mystères qui font le fondement de notre foi, c'en est assez pour nous élever au-dessus de tout, et rien de mortel ne nous pourra plus toucher.¹ »

Mais il faut voir avec plus de clarté encore, quelle place tient l'incarnation du Verbe dans l'ensemble du grand dessein de Dieu :

L'incarnation du Verbe est la fin librement, mais

(1) Disc. sur l'hist. univ. 2^e part. ch. 6.

positivement voulue des œuvres de Dieu. Quel est, en effet, le but déclaré de la création? N'est-ce pas la gloire du Créateur, n'est-ce pas la félicité des créatures, le salut des Anges et des hommes, ce qui est encore la gloire de Dieu, puisque l'amour qui rend la créature heureuse en l'unissant au Créateur, est aussi ce qui le glorifie? Dieu n'est glorifié par sa justice que dans la créature qui refuse librement son amour, et cette justice n'est encore en Dieu que l'amour du bien, amour immuable en lui-même, et qui ne devient justice qu'en nous et par nous, quand il y rencontre le mal : *De suo, bonus, de nostro, justus.* C'est ainsi que la flamme dont la splendeur est reflétée par une eau limpide, est la même qui brûle les matières inflammables. Mais si l'amour qui glorifie le Créateur et rend les créatures heureuses par leur union avec lui, si cet amour ou cette union est le but de la création, il a plu à Dieu que l'union suprême en fût le but suprême, et cette union suprême qu'il a voulue avec une liberté égale à sa sagesse, c'est l'union personnelle ou hyposstatique de la nature créée et de la nature incréeée.

« Voici, dit un grand esprit et un grand cœur, Saint François de Sales, voici l'ordre de la Providence de Dieu à cet égard, selon que, par l'attention aux Saintes Ecritures et à la doctrine des anciens, nous le pouvons découvrir, et que notre faiblesse nous permet d'en parler.

» Dieu connut éternellement qu'il pouvait faire une

quantité innombrable de créatures en diverses perfections et qualités, auxquelles il pourrait se communiquer ; et considérant qu'entre toutes les façons de se communiquer, il n'y avait rien de si excellent que de s'unir à quelque créature créée, en telle sorte que la créature fût comme entée et insérée en la Divinité, pour ne faire avec elle qu'une seule personne, son infinie bonté qui de soi-même et par soi-même est portée à la communication, se résolut et se détermina d'en faire une de cette manière ; afin que, comme éternellement il y a une communication essentielle en Dieu, par laquelle le Père communique toute son infinie et indivisible divinité au Fils, en le produisant, et le Père et le Fils ensemble produisant le Saint-Esprit, lui communiquent aussi leur propre et unique divinité,¹ de même cette souveraine douceur fut aussi communiquée si parfaitement hors de soi à une créature, que la nature créée et la Divinité, gardant chacune leurs propriétés, fussent néanmoins tellement unies ensemble qu'elles ne fussent qu'une même personne.² »

La raison attentive à la vérité révélée, conçoit donc que l'union des créatures intelligentes avec Dieu est le but de la création, et que l'union la plus

(1) Nous venons de voir avec Bossuet que nous sommes l'image vivante de cette Trinité nécessaire ; comment nous en sommes l'image ; et comment la Trinité divine est nécessaire.

(2) Traité de l'Amour divin.

parfaite, l'union personnelle en est le but suprême.

Par la même attention aux Ecritures et à la tradition, elle conçoit encore pourquoi cette union personnelle du Créateur et de la créature, s'est faite directement en la personne du Verbe (*Sub relatione filiationis.*). C'est que le Verbe est l'image infinie, incréeée (*Figura substantiæ ejus.*¹), de Celui dont toutes les créatures sont à différents degrés les images finies et produites dans le temps. L'idée que Dieu a éternellement de lui-même, sa ressemblance vivante et nécessaire, son Fils unique par nature, l'archétype de tous les êtres possibles, par lequel et à l'exemplaire duquel tout a été fait : *Per ipsum omnia facta sunt, et sine ipso factum est nihil,*² s'est donc uni aux enfants de Dieu par création, et à ses frères du temps.

Mais à laquelle des natures créées s'unira personnellement le Verbe créateur ?

La nature humaine résume manifestement toute la création, puisqu'elle réunit en elle les divers règnes de la nature, ainsi que la créature spirituelle et corporelle. Elle est donc le lien des deux mondes des corps et des esprits. Le Verbe divin, en prenant cette nature, s'est donc uni en elle et par elle à toutes ses œuvres : *Omni creaturæ*, selon le mot et dans le sens que lui donne Saint Grégoire-le-Grand, et c'est ainsi que le Verbe qui est *la Splendeur et la*

(1) *Heb.* 1. 3.

(2) *Joan.* 1. 3.

Gloire du Père¹ de toute éternité, transforme aussi toute la création dans le temps en hymne d'amour infini à la gloire de Dieu : *Per ipsum, et cum ipso, et in ipso, est tibi Deo Patri, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria.*²

Saint François de Sales s'est encore placé à ce point de vue, quand il a dit du genre humain qu'il a été créé pour l'incarnation du Verbe, pour Jésus-Christ, comme l'arbre pour son fruit : « Tout a été fait pour cet Homme-Dieu, dit-il, et c'est pour cela qu'il est appelé *l'aîné de toute créature,*³ possédé par la divine majesté au commencement de ses voies, avant qu'elle fit chose quelconque, créé au commencement avant les siècles ;⁴ car en lui sont faites toutes choses, et il est avant tout, et toutes choses sont établies en lui, et il est aussi le chef de l'Eglise, tenant en tout et par tout la primauté.⁵ On ne plante principalement la vigne que pour le fruit : et cependant le fruit est *le premier désiré et prétendu*, quoique les feuilles et les fleurs précèdent en la production. *Ainsi le grand Sauveur fut le premier dans l'intention divine*, en ce projet éternel que la divine providence fit de la production des créatures, et c'est en contemplation de ce fruit désirable que fut plantée la vigne de l'univers, et établie la succession de plusieurs générations qui,

(1) *Heb.* 1. 3.

(2) *Can. Missæ.*

(3) *Col.* 1. 15.

(4) *Prov.* 8. 22.

(5) *Col.* 1. 16-18.

à guise de feuilles et de fleurs, le devaient précéder comme avant-coureurs et préparatifs convenables à la production de ce raisin, que l'Epouse sacrée loue dans les Cantiques, et dont la liqueur réjouit Dieu et les hommes.¹ Qui doutera donc de l'abondance des moyens de salut, puisque nous avons un si grand Sauveur, *en considération duquel nous avons été faits et par les mérites duquel nous avons été rachetés.*² »

Cette simplicité de langage voile une science profonde, et prouve que Saint François de Sales a vu avec d'autres grands théologiens, que le premier Adam fut subordonné au second dans le plan primitif du Créateur, et que le second, l'Homme-Dieu, fut le premier dans l'intention divine, le véritable but de la Providence dans toutes ses œuvres.

Or, les desseins de Dieu sont sans repentance, et si la miséricorde a relevé l'homme de sa chute, si l'aurore de la rédemption a lui dès le principe sur la grande ruine de notre nature, c'est que le Verbe qui voulait s'incarner, a voulu aussi dès l'origine des choses nous racheter, et prendre sur lui notre mort pour nous rendre la vie : *Occisus ab origine mundi.*³ Le Verbe incarné, l'Homme-Dieu, Jésus-Christ, le *Premier-né de toute créature,*⁴ c'est-à-dire celui qui fut *voulu dans sa nature humaine par le Créateur*

(1) Ps. 103. 45.

(2) Traité de l'Amour divin.

(3) Apoc. 43. 8.

(4) Col. 1. 15.

avant toute autre créature, a été ainsi pour tous les hommes, depuis le commencement des siècles, la cause de la vie de la grâce, de cette vie supérieure à celle de la nature, de cette vie divine accordée au père du genre humain, comme principe et semence de la vie de la gloire. Et quand le premier homme eut perdu cette vie divine, ce fut en vue du sacrifice de l'*Agneau immolé*, dans le dessein de Dieu, *aux premiers jours du monde*, qu'elle lui fut offerte de nouveau, à lui et ensuite à tous ses descendants.¹

(1) L'incarnation du Verbe appartenant au dessein primitif de Dieu dans la création, et ne pouvant être conçue indépendamment du mode choisi par la Providence pour la réaliser : « *Une Vierge concevra et enfantera un fils qui sera appelé Emmanuel; c'est-à-dire Dieu avec nous (Is. et Matth.)* », le nouvel Adam ne peut être séparé de la nouvelle Eve, la nature humaine en Jésus-Christ, du sein où il l'a prise par amour : *Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi, ideoque quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei.* (Luc. 1. 35.) On comprend donc parfaitement pourquoi l'Eglise ose appliquer à la Mère ces paroles qui regardent directement le Fils : *Ab initio et ante sœcula creata sum. — Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam ficeret a principio. Ab æterno ordinata sum. — Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram.* (Eccli. 24. 44. — Prov. 8. 22-24.) C'est que si le Sauveur fut le premier dans l'intention divine en ce projet éternel que fit la Providence de la production des créatures, sa Mère fut aussi conçue avec lui la première. La première Eve « *en la production* » fut donc subordonnée en réalité à la seconde dans le plan divin. On comprend aussi pourquoi la seconde Eve appartenant à ce plan primitif du Créateur, a été créée dans la grâce à plus forte raison que la première; pourquoi la grâce fut donnée à

La rédemption du monde par le Verbe incarné, a pu seule, d'ailleurs, répondre au dessin de celui qui voulait nous sauver en satisfaisant à la fois et avec plénitude sa justice et sa miséricorde. Qui, hormis l'Homme-Dieu, pouvait, en expiant comme homme la faute de l'humanité, donner à cette expiation, comme Fils de Dieu, la valeur infinie exigée par la majesté de l'offensé ? N'avons-nous pas compris que, selon la raison et le droit, la valeur d'un hommage dépend de la dignité de celui qui l'offre, tandis que la grandeur d'un outrage se mesure à la dignité de celui qui le reçoit ? N'est-ce pas là ce qui a fait donner aux crimes de lèse-majesté un nom à part dans tous les codes ? Le dessein de la Providence étant donc de nous racheter par une satisfaction rigoureuse, une réparation adéquate, pleinement digne de sa justice, il n'y avait qu'une personne divine qui pût satisfaire pour le crime de lèse-majesté divine. La justice et la paix ne pouvaient donc s'embrasser¹ qu'en Jésus-Christ où Dieu se réconciliait le monde :² *Et incarnatus est de Spiritu*

son âme au premier instant de sa création et de son union avec le corps ; pourquoi elle fut préservée de la condition commune de l'humanité déchue ; sans parler des autres raisons qui nous montrent la convenance de cette préservation, et de la décision de l'Eglise qui nous en donne la certitude de foi. C'est, en effet, cette création de l'âme de Marie dans la grâce qui s'appelle *Immaculée Conception*, vérité pleine d'harmonie avec les autres vérités révélées, et que tant de misérables blasphèment aujourd'hui parce qu'ils l'ignorent.

(1) *Ps. 84. 11.*

(2) *II. Cor. 5. 9.*

Sancto ex Maria Virgine et homo factus est. Et c'est ainsi que grâce à l'infinie miséricorde, l'infinie justice fut tout à la fois vaincue et satisfaite.

Mais il faut entendre Saint Paul caractériser l'amour manifesté par l'incarnation et la rédemption :

« Jésus-Christ, dit-il, ayant la nature de Dieu, s'est affirmé sans usurpation *l'égal de Dieu* : mais il s'est *anéanti* lui-même en prenant la nature de serviteur, en se rendant semblable aux hommes, et en se montrant sous forme humaine. Il s'est rabaisonné lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix.² »

Semet ipsum exinanivit : Il s'est anéanti en prenant la nature humaine ! Quelle autre expression pourrait-on trouver dans le langage des hommes, que celle d'anéantissement, pour faire entendre un *abaissement infini*? Le Créateur, celui qui est par lui-même, ne s'est-il pas revêtu d'une nature créée qui par elle-même n'est pas ? Il a donc franchi par l'incarnation la distance qui sépare l'être du néant, et cet abîme infini, c'est son amour qui l'a comblé ! Comprenez-vous maintenant pourquoi cet amour est incompréhensible : *Supereminenter scientiae charitatem Christi*?³

Dieu était donc dans le Christ se réconciliant le monde, non-seulement par sa puissance, mais par sa bonté. L'incarnation est un mystère de grandeur,

(1) *Symb. Nicæn.*

(2) *Phil. 2. 6-8.*

(3) *Eph. 3. 19.*

puisque toute la majesté de Dieu est réellement en Jésus-Christ, mais c'est encore plus un mystère d'amour, puisque ce Dieu de majesté s'est incliné jusqu'à nous pour nous éléver jusqu'à lui.

Si le chef d'un grand empire, touché de compassion pour un soldat jeté dans les fers, se déguisait afin de prendre la place du pauvre prisonnier, de se charger de ses chaînes, de le rendre à la liberté et à ceux qu'il aime, quel cœur ne révèlerait pas une pareille charité? Que serait-ce cependant, en comparaison de l'amour que nous a prouvé celui qui est descendu des cieux et qui, pour nous sauver, s'est anéanti jusqu'à prendre notre nature : *Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis, et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est?*

Mais Dieu ne s'est pas contenté de nous prouver son infinie bonté par l'incarnation. Il a vu combien la plaie faite à notre âme par le péché la rend aveugle et ingrate, et il a voulu nous rendre son amour plus sensible encore, en couronnant ses prodigieux abaissements par la souffrance volontaire. Comme c'est l'amour que nous lui portons qui nous rend véritablement justes ; comme c'est l'amour qui nous fait accomplir toute la loi ; comme c'est l'amour qui nous rend heureux et qui nous sauve en déposant dans nos âmes le principe, le germe de la vie éternelle ; Celui qui n'a pas besoin de notre amour, mais qui veut nous

rendre heureux et nous faire participer à sa vie et à sa gloire, notre Créateur a voulu être aussi notre Sauveur, notre Père a voulu être notre Frère, et après nous avoir donné la vie par sa puissance, il a voulu nous la rendre par sa faiblesse, usant ainsi, pour gagner nos cœurs, de la seule violence compatible avec notre liberté, de la violence de la charité, de la passion d'un Dieu fait homme : *Charitas Christi urget nos.*¹ — Il a soif d'être aimé parce qu'il a soif de notre salut, et il a désiré ardemment de souffrir pour nous, parce qu'il savait qu'en souffrant, il se ferait aimer de nous. *Je suis venu apporter le feu sur la terre*, dit-il, *et que désiré-je, sinon qu'il s'allume?* *Je dois être baptisé d'un baptème (de sang), et combien me sens-je pressé jusqu'à ce qu'il s'accomplisse!*² *Quand j'aurai été élevé de la terre, j'attirerai tout à moi.* Ce qu'il disait pour marquer de quelle mort il devait mourir.³

Il est certain que l'Homme-Dieu, en offrant à son Père une larme, une prière, un soupir, un regard d'amour, eût réparé dignement et surabondamment l'outrage fait à la majesté de Dieu par la révolte de la nature humaine ; mais ce qui suffisait à notre rédemption ne suffisait pas à son amour, et le Verbe incarné voulut nous sauver en portant dans son humanité sacrée la peine due à nos péchés, la souffrance, la

(1) *II. Cor.* 5. 44.

(2) *Luc.* 42. 50.

(3) *Joan.* 42. 32-33.

mort, l'abandonnement, afin de rendre plus sensibles à nos yeux et à nos cœurs sa justice et sa miséricorde, sa grandeur et sa bonté : *Quoniam Deus qui dixit de tenebris lucem splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiæ claritatis Dei, in facie Christi Jesu.*¹

La Passion du Sauveur est la grande révélation des perfections divines : « Elle nous découvre l'infinie *miséricorde* qui a fait mourir un Dieu pour sauver les pécheurs. Elle nous découvre l'infinie *sagesse* de ce Dieu par le dessein même de l'incarnation et de la rédemption, car si Jésus-Christ n'avait eu que la nature divine; il n'eût pu satisfaire pour l'homme, Dieu ne pouvant souffrir et expier par lui-même ; et il ne l'eût pu davantage s'il n'avait eu que la nature humaine, l'homme étant incapable de réparer l'immense injure faite par le péché à la Majesté de Dieu.

» Le Verbe, le Fils unique de Dieu, vrai Dieu comme son Père, se revêtit donc de la nature humaine, afin que son humanité satisfît par sa mort à la justice divine, et que sa personne divine rendît cette satisfaction digne d'un Dieu:

» La Passion nous a fait connaître aussi l'infinie *justice*. L'enfer, dit Saint Jean Chrysostôme, nous la révèle moins que la vue de Jésus en croix; car, dans l'enfer, les créatures souffrent pour leurs propres

(1) *H. Cor. 4. 6.*

fautes, tandis que, sur la croix, on voit un Dieu souffrant pour expier les péchés des hommes.¹ »

Mais la Passion est surtout la grande révélation de l'amour divin : « Quelle obligation Jésus-Christ avait-il de mourir pour nous ? Aucune : *Oblatus est quia ipse voluit.*² Il pouvait en toute justice abandonner l'homme à sa ruine volontaire ; mais son amour ne le lui a pas permis, et par amour il s'est livré pour nous : *Dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis.*³ Il a donc voulu que le décret de notre condamnation à la mort éternelle fût attaché à la croix même où il est mort, et fût ainsi effacé par son propre sang : *Delens quod adversus nos erat chirographum decreti, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio, affigens illud cruci.*⁴ »⁵

C'est donc en Jésus-Christ et par Jésus-Christ que la révélation s'est consommée. C'est lui qui nous a manifesté avec plénitude les profondeurs de la nature divine par la révélation de la Trinité, la dignité de la nature humaine créée à l'image de cette Trinité indissoluble, les relations divinement établies par la bonté de Dieu entre lui et nous par l'incarnation et la rédemption.

Mais ces relations divines avec l'humanité n'ont-elles été que des actes passagers de la Providence ? Ne sont-elles pas plutôt des œuvres qui durent ?

(1) S. Alph. de Liguori. De la Passion. (2) Is. 53. 7.

(3) Eph. 5. 2.

(4) Col. 2. 14.

(5) S. Alph. de Lig. Ibid.

Ce sont des œuvres qui durent. Comme Dieu a tout créé par son Verbe et en son Verbe : *Omnia per ipsum et in ipso creata sunt*,¹ et que c'est en lui et par lui qu'il soutient son œuvre et que la création subsiste : *Omnia in ipso constant* ;² c'est ainsi que l'incarnation et la rédemption subsistent aussi dans le Verbe divin, et que les relations divinement humaines établies entre Jésus-Christ et nous, continuent. Comme le Christ est toujours vivant dans sa gloire où il offre son humanité à son Père avec les mérites de son sacrifice : *Semper vivens ad interpellandum pro nobis*,³ il est aussi toujours vivant avec nous sur la terre, dans les conditions de notre vie passagère, sans doute, mais réellement présent sous les ombres du temps, pour être offert par nous, pour être reçu de nous, pour être uni à nous en véritable principe ou aliment de vie éternelle.

Comment en serait-il autrement ?

Jésus-Christ n'a-t-il pas tout conduit à la perfection, le dogme, la morale, le culte ? Ne venons-nous pas de voir que par sa doctrine, il a achevé, consommé la révélation primitive ? Ce qu'il a fait pour le dogme, ne l'a-t-il pas fait pour la morale ? Quand il a dit : *Je vous donne la nouvelle loi qui est de vous aimer les uns les autres COMME JE VOUS AI AIMÉ*,⁴ a-t-il fait autre

(1) *Col. 1. 16.*

(2) *Ibid. 17.*

(3) *Heb. 7. 25.*

(4) *Joan. 13. 34.*

chose que de rendre parfaite par la pleine manifestation et par le don de son amour, la loi primitive de la charité : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, (et) proximum tuum sicut te ipsum ; in his duobus mandatis universa lex pendet et Prophetæ?*¹ Le culte doit donc s'accomplir à son tour, car après l'immolation de la grande victime figurée par toutes les victimes anciennes, d'autres victimes ne peuvent plus suffire à la terre où la réalité s'est montrée. Il est impossible que le culte du Nouveau Testament ne soit plus qu'une figure, et que la Nouvelle Alliance, moins heureuse que l'Ancienne, ne trouve sur ses autels que des souvenirs du passé à la place des espérances de l'avenir. — Quel sera donc désormais le sacrifice de la vraie religion ? Quelle sera cette victime sans tache que les Prophètes ont vu offrir par toutes les nations au Dieu vivant ?² Cette victime, il faut la montrer, car Saint Paul affirme que la Nouvelle Alliance a son autel, à la victime duquel ne peuvent participer ceux qui restent attachés aux figures de l'ancien culte. Cette victime, il faut la montrer, car le sacrifice est tellement l'âme du culte divin, qu'il n'y a jamais eu de culte sans sacrifice, et qu'en rejetant le sacrifice, certaines sectes aujourd'hui mourantes n'ont conservé qu'un simulacre de culte dans un simulacre de temple. Jésus-Christ a donc laissé au monde une victime

(1) *Matth. 22, 37-40.*

(2) Voyez chap. précédent.

à offrir par l'Eglise universelle, ou bien il faudrait dire, ce qui serait un blasphème, qu'en accomplissant la révélation du dogme et de la morale, il a ruiné son œuvre en faisant disparaître du monde l'acte principal du culte du vrai Dieu ! Et cependant, quel sacrifice le monde peut-il offrir à Dieu après le sacrifice de la croix qui a tout consommé : *Una oblatione consummavit in æternum sanctificatos ?*¹ Quelle victime après la grande victime qui par son sang une fois répandu nous a acquis une rédemption éternelle : *Per proprium sanguinem, introivit semel in sancta, æterna redemptio inventa ?*² Aussi le monde n'en offre-t-il plus d'autre, car c'est le même pontife qui s'offre toujours dans les cieux avec les mérites de son grand et unique sacrifice : *Sempiternum habet sacerdotium, — semper vivens ad interpellandum pro nobis,*³ c'est Jésus-Christ qui s'offre aussi à perpétuité sur la terre : *Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech.*⁴ Sur la croix, il s'est offert d'une manière sanglante, comme victime expiatoire des péchés du monde ; au ciel, il s'offre dans sa gloire ; sur la terre, il s'offre sous un voile sensible ou sacramental, comme l'exige notre condition terrestre.

Il reste donc avec nous, selon son éclatante promesse ;⁵ il reste donc avec nous afin que le monde

(1) *Heb.* 10. 14.

(2) *Ibid.* 9. 12.

(3) *Ibid.* 7. 24-25

(4) *Ps.* 109. 4.

(5) *Joan.* 6.

ait à offrir à Dieu la seule victime digne de lui, la victime une fois immolée au milieu des temps, mais qui, après s'être immolée pour nous, veut s'offrir *par nous* jusqu'à la consommation des siècles ; il reste avec nous selon la parole du Prophète-Roi : *Prêtre à perpétuité selon l'ordre de Melchisédech*, parce qu'il s'offre sous les espèces du pain et du vin figurées par le sacrifice même du grand prêtre qui bénit le Père des croyants.¹

Mais ce voile des espèces sacramentelles est lui-même plein de lumière, puisqu'il est tout à la fois le symbole de la vie et de la mort de celui qui, par sa mort, nous a rendu la vie. Séparées, en effet, dans le saint sacrifice, les espèces du pain et du vin nous rappellent par cette séparation l'effusion du sang de Jésus-Christ ; confondues dans la communion, elles ne sont plus que le symbole de la vie divine que chacune d'elles contient tout entière.

L'Eucharistie, comme sacrifice, est donc la perfection du culte de la vraie religion. Elle l'est aussi comme sacrement, puisque la communion est la participation au sacrifice, et la consommation des liens qui nous unissent à Dieu.

Déjà Dieu nous avait unis à lui par les liens de la nature et de la grâce, puisque nos facultés d'entendre et d'aimer, fortifiées par les lumières de la révélation

(1) Gen. 18. 19.

et le feu sacré allumé dans nos âmes par l'Esprit Saint, nous élèvent à lui et nous attachent à lui. Il faut l'avouer cependant, la grande aspiration du cœur de l'homme et qui est elle-même une grâce de Dieu, ne peut trouver pleinement son objet que dans des relations plus étroites encore et où nous jouissons de l'intimité de *Dieu lui-même*. Le paganisme n'a été que la profanation de cette aspiration, de ce grand désir que Dieu nous donne, et dont le christianisme est la plus parfaite réalisation en ce monde : *Fecisti nos ad te, Domine, et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te.* Jouir de Dieu, c'est le ciel, sans doute, mais l'union éternelle a son gage, son commencement sur la terre, et c'est parce que Dieu veut nous le donner dès cette vie qu'il nous le fait désirer même *ici-bas*.

L'homme n'a jamais perdu le souvenir traditionnel des communications plus intimes qu'il avait eues avec Dieu dans l'état d'innocence. Les miséricordes et les promesses qui ont suivi la chute l'ont toujours soutenu par les grandes espérances de la rédemption ; mais encore une fois, ces espérances ne se seraient-elles réalisées que pour se voir remplacées par de nouveaux souvenirs ? Si Dieu nous fait vouloir davantage, c'est parce qu'il a voulu nous donner davantage. Aussi ne s'est-il pas contenté de se donner à la nature humaine en général par l'incarnation ; il a voulu encore se donner tout entier à chacun de nous par

l'Eucharistie ; et comme il sera tout à tous et tout à chacun des Elus dans la gloire, *bien plus réellement* que le soleil n'est réfléchi tout entier dans l'océan et tout entier dans chaque goutte d'eau, ainsi se donne-t-il tout entier à chacun de nous en cette vie, comme le gage et la semence cachée de la résurrection et de la vie éternelle. Or, le voile que nous avons vu divinement choisi pour l'oblation perpétuelle de son sacrifice, est divinement choisi encore pour le don qu'il veut nous faire de lui-même. L'union de l'aliment avec la substance de celui qui le prend, n'est-elle pas la plus étroite des unions ? Jésus-Christ a donc choisi le symbole sacramental de la nourriture corporelle pour exprimer bien mieux qu'aucune parole ne le pourrait faire, combien est intime l'union qu'il veut contracter avec nous. L'hostie sacrée est ainsi la plus éloquente révélation de l'amour divin qui ait jamais été faite aux hommes.

Réellement et substantiellement présent sous les accidents réels aussi du pain et du vin, Jésus-Christ ressuscité n'y est pas à la manière des corps grossiers de la terre, mais à la manière des esprits, revêtu des qualités qui sont donner par Saint Paul au corps glorifié, le nom de corps spirituel ou spiritualisé : *Corpus spiritale*,¹ parce que le corps de l'homme après la résurrection jouira d'une subtilité, d'une agilité,

(1) *I. Cor. 15. 44.*

d'une force et d'un éclat, dont la subtilité, la rapidité, la force et l'éclat de la lumière elle-même ne sont pas l'ombre. En relation avec le temps et l'espace, le corps glorifié de Jésus-Christ notre chef n'est soumis aux lois actuelles ni de l'espace ni du temps, et comme notre âme, même selon sa loi actuelle, est réellement présente tout entière à chaque atome de notre corps, ce qui est un aussi grand mystère, et sous le même rapport, que la présence réelle d'un esprit en mille endroits du monde, ainsi le corps glorifié du Christ peut être présent, c'est-à-dire en relation réelle, étroite, intime, substantielle, avec nous, en d'innombrables lieux à la fois. Pain vivant descendu des cieux, Jésus-Christ impassible et immortel ne se transforme pas en nous (comme le supposait misérablement Voltaire, lorsqu'en vrai capharnaïte moderne, il appliquait en blasphémant le mot de digestion à l'immortalité glorieuse du Christ qui s'unit à nous¹⁾), mais c'est en lui que Jésus-Christ nous transforme, c'est-à-dire nous animé de son esprit, nous fait vivre de sa vie, et dépose ainsi dans notre âme le vrai germe de la vie éternelle : *Si quis manducaverit ex hoc pane vivet in æternum.*²⁾

Mais l'Eucharistie n'est pas seulement la continua-

(1) L'altération des accidents sacramentels du pain et du vin ne peut rien sur Jésus-Christ, et il en est de cette altération comme de la fraction du pain : *Signi tantum fit fractura, qua nec status nec statura signati minuitur.* — *Sumit unus, sumunt mille : quantum isti, tantum ille, nec sumptus consumitur.*

(2) *Joan.* 6. 52.

tion et le couronnement de l'incarnation du Verbe et de la rédemption qui constituent les relations principales de la Trinité avec les hommes ;¹ elle n'est pas seulement la consommation du culte par l'offrande qu'elle perpétue de la grande victime du monde ; elle est encore l'âme de la loi.

Et comment est-elle l'âme de la loi ?

Elle est l'âme de la loi, parce que toute la loi se résume dans ce mot : *Diliges* : Vous aimerez comme j'ai aimé : *Mundatum novum do vobis ut diligatis invicem sicut dilexi vos* ; et que l'Eucharistie contient tout à la fois le grand objet de notre amour, le grand modèle de l'amour que nous devons à Dieu et aux hommes, le grand motif de l'amour, la grande source enfin de la grâce qui fait aimer.

Elle contient le grand objet de notre amour, la Majesté de Dieu même s'inclinant jusqu'à nous ; elle contient le grand modèle de l'amour de Dieu et des

(1) Voici quelques-unes des paroles inspirées sur ces relations du Père, du Fils et du Saint-Esprit avec le monde dans l'incarnation, la rédemption et l'Eucharistie :

Dieu a tellement aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique. (*Joan. 3. 16.*) — *L'Esprit Saint se répandra sur toi et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre, et la sainteté (*Sanctum.*) qui naîtra de toi portera son nom de Fils de Dieu.* (*Luc. 1. 35.*) — *Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous.* (*Joan. 1. 14.*) — *Je suis venu, dit-il, afin que les hommes aient la vie.* (*Joan. 10. 10.*) — *Je suis le pain vivant descendu des cieux. Celui qui en mangera vivra éternellement.* (*Joan. 6. 54-52.*)

hommes, de Celui qui s'est rendu obéissant à son Père jusqu'à la mort de la croix, qui a aimé les hommes jusqu'à se livrer pour eux, et qui a aimé chacun de nous comme il a aimé l'humanité tout entière : *Dilexit me et tradidit semetipsum pro me*;¹ elle contient le grand motif de l'amour, car elle est elle-même la manifestation suprême, la preuve suprême de la tendresse de Dieu pour l'homme. S'il est vrai que c'est surtout en aimant qu'on se fait aimer : *Si vis amari, ama*, n'est-ce pas dans l'Eucharistie que Dieu attire surtout nos coeurs ? Dans la création, il s'est montré notre Père ; dans la rédemption, il s'est fait notre Frère ; dans l'Eucharistie, il se donne à nous comme Epoux de nos âmes, et c'est en présence de l'Eucharistie que toute âme droite et fidèle entendra la vérité de ce mot de Saint Bernard : L'esclave craint, le mercenaire espère, le fils honore, l'époux aime ; et comme mon âme est épouse, elle ne veut qu'aimer, elle ne veut qu'être aimée, elle ne veut que l'amour : *Servus timet, mercenarius sperat, filius honorat, sponsus amat, et ego quia sponsa sum, volo amare, volo amari, volo amorem.*

Mais si Jésus-Christ dans l'Eucharistie est l'âme de la loi d'amour, parce qu'il y est le grand objet, le grand modèle, le grand motif de l'amour pour Dieu et pour les hommes, il y est encore l'âme de la loi,

(1) *Gal. 2. 20.*

parce qu'il y est *la grande source de la grâce* qui fait aimer Dieu et l'homme, et accomplir ainsi la loi tout entière.

§ II.

NOUS L'AVONS VU PLEIN DE GRACE.

Pour mieux entendre que l'Eucharistie est la grande source de la grâce, il faut compléter ce que nous venons de dire de la chaîne des vérités révélées, par ce qui regarde la grâce elle-même, et les Sacrements :

Plusieurs fois déjà, nous avons dû parler de la grâce, car elle est mêlée à tous les dogmes, et comme répandue sur tout l'édifice de la vraie foi ; mais nous voulons nous arrêter ici à ne parler que d'elle seule :

Qu'est-ce donc que la grâce ?

Est-elle un don de la nature ? Non. Est-elle l'œuvre de notre intelligence ou de notre volonté, le fruit de notre âme ? Non. Rien dans toute création matérielle ou spirituelle, humaine ou angélique, ne peut dire : Elle est de moi ! La grâce n'appartient en propre ni aux profondeurs des cieux, ni aux trésors de l'abîme, ni à la fécondité de l'âme, ni à l'activité de toutes les hiérarchies célestes.

Encore une fois donc, qu'est-ce que la grâce de Dieu ? Serait-ce Dieu lui-même ?

C'est du moins¹ un don que lui seul peut faire, un secours que lui seul peut accorder.

C'est le fruit de l'action directe de Dieu sur sa créature, de l'opération immédiate de son Esprit sanctificateur sur l'âme ; le lien suprême par lequel il s'unit les esprits créés ; la lumière la plus haute par laquelle il nous fait participer à sa sagesse ; la force la plus élevée par laquelle il nous fait participer à sa puissance ; la flamme d'amour la plus parfaite par laquelle il nous fait participer à sa vie.

La grâce dépasse ainsi les forces de toute créature, parce qu'elle est, selon l'expression des Saintes Ecritures, *une participation de la nature divine* qui est infiniment élevée au-dessus de toute autre nature ;² et c'est parce qu'elle est une certaine communication de la vie de Dieu même, qu'elle est un don surnaturel qui ne peut venir que de lui.

Surnaturel ! Voilà le mot qui irrite l'orgueil de la fausse sagesse. Aussi, dans le bruit confus qui se donne pour l'expression de la science contemporaine, distinguons-nous des voix criardes et hautaines qui nous disent : *Il n'y a pas de surnaturel*; tout ce qui

(1) *Du moins.* — Selon la doctrine commune des scolastiques, la substance de la grâce sanctifiante est quelque chose de créé que Dieu répand dans notre âme. Dens dit même que c'est de foi : *De fide est quod sit aliquid creatum.* (*De Grat.* n. 3.) — Voyez cependant les paroles de Suarez, tom. 1^{er}, p. 195, note 1^{re}, *supra*.

(2) *Thom.* 1. 2. q. 142. a. 1.

a de l'être est naturel, ou nécessairement compris dans l'ordre de la nature.

En vérité, ceux qui parlent ainsi ne se comprennent pas eux-mêmes : tout est naturel pour Dieu, sans doute, puisque la volonté du Créateur constitue et détermine la nature même des choses. Aussi, Dieu est le seul être pour lequel rien n'est surnaturel, parce qu'il est l'Ètre des êtres, l'être parfait et infini. Pour tous les autres êtres que Dieu, le surnaturel est ce qui les dépasse, et les dons surnaturels sont ceux qui n'appartenant pas *en propre* à la nature que Dieu leur a donnée, peuvent cependant leur être communiqués par une nature supérieure. Mais pour mieux parvenir à l'intelligence du don suprême de la grâce, il faut nous y éléver par degrés. Il est manifeste que le Créateur a mis de la hiérarchie dans ses œuvres, et qu'il a donné aux créatures supérieures une certaine puissance d'agir sur les inférieures, de les éléver, de les pénétrer même. C'est ainsi, pour ne rappeler que la plus vive image, ou plutôt l'exemple le plus sensible de cette vérité dans l'ordre physique, c'est ainsi que le feu pénètre le fer et le transforme en lui communiquant sa chaleur, sa splendeur et sa force.

Toutefois, la grâce étant un principe de *vie* supérieure à notre vie naturelle, il n'est rien qui puisse mieux nous conduire à une certaine intelligence de ce don suprême, que la gradation ou la hiérarchie des *vies*

diverses répandues dans la création par la toute-puissance de Dieu :

La vie végétative est moins parfaite que la vie animale, et celle-ci que la vie intellectuelle. Si un être ne possédant en propre que la première, recevait le don de la deuxième, c'est-à-dire, si une plante recevait le don du sentiment, ou si un autre être déjà sensible, déjà doué de la vie animale, recevait le don de la troisième ou de la vie intellectuelle, chacun de ces deux êtres serait revêtu d'une nature supérieure à sa propre nature, et il y aurait à son égard, comme une nouvelle création : *Nova creatura*. La réunion de ces trois vies n'a rien de surnaturel dans l'homme, puisque cette réunion même constitue la *nature humaine* qui, par la plus haute de ces vies, la vie intellectuelle, est la sœur de la nature angélique et la reine de ce monde.¹ Mais la munificence de Dieu à notre égard ne s'est pas arrêtée là, et il lui a plu de faire pour la nature humaine ce qu'il a fait pour la nature angélique, c'est-à-dire de combler l'infinie distance qui sépare toute créature du Créateur, en rendant l'homme aussi bien que l'Ange participant de la grâce qui les unit *immédiatement* à Dieu, et les fait vivre de cette vie surnaturelle qui est, dès ce monde, le germe de la vie future, le commencement même de la vie éternelle dont nous jouis-

(1) Ps. 8. 6-7.

rons pleinement dans le sein de Dieu : *Inchoatio vitæ æternæ in nobis.*

La grâce est donc véritablement le *lien suprême* qui rattache immédiatement à Dieu l'ordre supérieur des créatures, celui des intelligences. Mais en faisant participer la nature intelligente à la nature divine, la grâce ne détruit pas la substance de la première. Elle la pénètre seulement, et lui communique ainsi une vie supérieure ou surnaturelle qui en fait, selon le mot de l'Apôtre, une créature nouvelle : *Nova creatura.*

Saint Paul compare admirablement cette action de la grâce à l'opération par laquelle, au moyen de la greffe, on fait produire par un arbre sauvage, des fruits supérieurs à sa propre nature, des fruits qui lui sont physiquement *sur-naturels*.

C'est en parlant de ces vies diverses que Maine de Biran a écrit ces belles paroles :¹

« Les forces vivantes, ou les vies que l'expérience intérieure apprend à distinguer, et que le sens intime ne permet pas de confondre, sont *trois* et non pas *une seule*, quoiqu'il n'y ait logiquement qu'un seul homme, et psychologiquement qu'un *moi* unique.

» Il y a donc trois catégories de faits psychologiques : la première comprend les phénomènes de la *vie animale*.

(1) Journal intime.

» La deuxième renferme les faits relatifs à la vie propre de l'homme, sujet sentant et pensant, soumis aux passions de la vie animale, et en même temps libre d'agir par sa propre force, et en vertu de cette force seule, personne morale, *moi* qui se connaît et connaît les autres choses, exerce diverses opérations intellectuelles qui ont leur principe commun dans la conscience du *moi*, ou dans la force active qui le constitue.

» La troisième, la plus importante de toutes, est celle que la philosophie (séparée) a cru jusqu'à présent devoir abandonner aux spéculations du mysticisme, quoiqu'elle vienne se résoudre aussi en *faits d'observation*.

» Elle comprend les faits, ou les modes et actes de cette *vie spirituelle* dont les caractères se trouvent si visiblement empreints, pour qui sait les voir, dans le premier, le plus beau, le plus divin, le *seul divin* des livres de philosophie, dans le code des chrétiens, dans toutes les paroles de Jésus-Christ conservées dans les Evangiles, et les écrits qui nous les ont transmises avec l'esprit qui les inspira. »

« Une certaine lumière, dit-il encore, une certaine lumière qui vient de nous, de notre activité peut éclairer notre esprit sans que nous aimions ce qu'elle nous fait voir ; mais toute lumière qui éclaire d'en haut l'intelligence, porte avec elle l'attrait et l'amour pour ce qui luit ainsi dans l'intelligence. L'âme sent alors

cette force supérieure et étrangère qui peut diriger notre force propre de pensée et de volonté, l'exciter, l'élever quelquefois *au-dessus d'elle-même*.

» L'illusion de la philosophie (de la philosophie séparée de la vérité religieuse) est de regarder le principe de la vie spirituelle comme exclusivement propre au moi, et, parce qu'il s'affranchit jusqu'à un certain point des objets sensibles, de le considérer comme indépendant de cette autre *influence supérieure*, d'où lui vient *toute cette lumière qu'il ne fait pas*.

» J'ai été autrefois bien embarrassé, pour concevoir comment l'Esprit de vérité pouvait être en nous, sans être nous-mêmes, ou sans s'identifier avec notre propre esprit, notre moi. *J'entends maintenant la communication intérieure d'un esprit supérieur à nous, qui nous parle, que nous entendons au dedans, qui vivifie et féconde notre esprit sans se confondre en lui; car NOUS SENTONS que les bonnes pensées, les bons mouvements ne sortent pas de nous-mêmes. Cette communication intime de l'ESPRIT avec notre esprit propre, quand nous savons l'APPELER ou lui préparer une demeure au dedans, est UN VÉRITABLE FAIT PSYCHOLOGIQUE, et non pas de foi seulement.* »

Voilà une âme grande et vraiment libre qui n'a pas craint de rentrer en elle-même, et d'y constater *les faits* surnaturels que des penseurs qui se disent libres nient parce qu'ils en ont peur. Esclaves qui ne verront se briser leurs chaînes que le jour où ils chercheront

sincèrement la vérité pour la suivre : *Veritas liberabit vos.*¹

Laissons-les maintenant, pour revenir à la grâce qui les cherche. Cette grâce, ne l'oublions pas, est donc quelque chose de supérieur à toute créature,² quelque chose d'intermédiaire entre le Créateur et la créature intelligente ; l'effet de l'action divine par laquelle Dieu nous attire,³ ou le lien divin permanent⁴ par lequel il nous unit immédiatement et surnaturellement à lui.

Nous disons : Ou nous attire ou nous unit, car la grâce avant de pénétrer celui qui en est privé, de le transformer divinement, de lui donner un nouvel être surnaturel, le dispose ordinairement et le sollicite à recevoir cette vie nouvelle. C'est alors qu'elle est comme l'action du Dieu sanctificateur sur l'âme ; l'influence de la souveraine puissance, de la souveraine sagesse, de la souveraine bonté ; le rayon de sa face : *Lumen vultus sui* ; l'impression de sa main : *Digitus paternæ dexteræ* ; la flamme de son cœur : *Ignis, charitas* ; en un mot, une force, une lumière, une onction divine, trois choses qui n'en font qu'une et qui tendent à nous animer, si nous le voulons, et à demeurer avec nous : *Ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus.*⁵

(1) *Joan. 8. 32.*

(2) A toute créature existante ou même possible, à cause de l'*opération divine*, de l'*action divine* qui la produit directement.

(3) Grâce actuelle. (4) Grâce habituelle. (5) *Joan. 14. 23.*

Mais avant de mieux distinguer la grâce qui nous sollicite de celle qui demeure avec nous, il faut prévenir un malentendu en répondant à cette question : N'y a-t-il entre Dieu et l'homme d'autre lien que celui de la grâce ? Ou plutôt encore, n'y a-t-il dans la nature humaine elle-même, telle que Dieu l'a faite, rien qui la porte à Dieu sans la grâce de Dieu ?

Il y a certainement dans notre nature une inclination pour Dieu, une tendance à Dieu, un certain mouvement même (quoique faible hélas ! dans l'état actuel de cette nature), vers son auteur, son principe et sa fin. Il y a dans l'esprit humain quelque chose qui cherche Dieu. Les mille questions de l'enfance, les *pourquoi* qui sortent à chaque instant d'une intelligence qui s'ouvre à la lumière, ne sont que la recherche innée des causes, et par conséquent de la première qui seule est cause en vérité : *Causa causarum*. La raison cherche donc Dieu, souvent même sans le savoir. Le regard de l'âme entrevoit Dieu dans les œuvres de la création, expression créée des perfections incrées, miroir fini des beautés infinies : *Vidimus nunc per speculum in ænigmate*;¹ et quand nous nous sentons émus et comme ravis en présence des grands spectacles de la création, c'est que l'image de Dieu passe devant nous et nous touche : *Invisibilia enim ipsius per ea quæ facta*

(1) *I. Cor. 13. 42.*

*sunt intellecta conspiciuntur.*¹ Il y a enfin dans le cœur de l'homme une disposition naturelle à aimer l'auteur de ces grandes choses, celui qui nous a fait nous-mêmes tout ce que nous sommes.

Mais l'esprit de l'homme se contente-t-il de voir Dieu en image : *Per speculum in œnigmate?* Le cœur de l'homme se contente-t-il d'aimer comme de loin celui qu'il entrevoit sous le voile de la nature ? Il semblerait que notre esprit et notre cœur dussent s'en contenter, puisque vouloir davantage, comme le montre si bien Saint Thomas d'Aquin, serait vouloir quelque chose de *naturellement impossible*, un être créé ne pouvant « connaître ce qui lui est supérieur que selon le mode de sa propre substance, et se trouvant ainsi dans l'incapacité de s'élever *par lui-même* à la vision de l'essence divine qui est incréeé.² »

Et cependant n'est-ce pas à cette vision que nous aspirons tous ? N'est-ce pas la face même de Dieu que nous voulons voir : *Ostende nobis faciem tuam et salvi erimus?*

D'où cela vient-il ? Pourquoi ne nous contentons-nous pas de notre sort naturel, de connaître Dieu par ses œuvres et de l'aimer comme leur auteur, selon la capacité de notre nature ?

Nous ne nous contentons pas de ce sort parce que Dieu nous en a fait un meilleur, en nous destinant à la vue intuitive et à la jouissance intime de lui-même.

(1) *Rom. 1. 20.*

(2) *1. 2. q. 5. a. 5.*

Si donc il est impossible à l'homme d'arriver par sa propre force, par sa propre lumière, à voir Dieu face à face, ce qui est impossible à l'homme seul ne l'est pas à l'homme éclairé par la lumière divine elle-même, par cette *lumière de gloire* dont la grâce est ici-bas la semence : *Semen gloriae*.

C'est donc par l'impulsion de la grâce que nous aspirons à la vue et à la possession de Dieu même : *Fecisti nos ad te, Domine, et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te!* C'est l'aiguille divinement aimantée qui cherche son pôle; c'est l'âme lancée dans le temps par la main de Dieu, et qui gravite vers le centre qui l'attire; c'est l'amour qui cherche son objet, non dans son souvenir ou dans son image seulement, mais en lui-même; c'est l'homme qui monte à sa fin de la manière que Dieu l'y appelle : *Ascendit semper*.

Mais la grâce qui élève ainsi notre nature, lui est-elle donnée uniquement pour cette fin?

Elle ne lui eût été donnée que pour l'élever, si cette nature fût restée dans l'état où Dieu l'avait créée; mais depuis notre déchéance,¹ la grâce nous est donnée aussi pour nous relever et nous guérir.

C'est qu'en perdant la grâce primitive, en tombant des hauteurs où Dieu l'avait élevée, la nature humaine ne s'est pas seulement affaissée sur elle-

(1) Voyez le chapitre IX.

même, mais, nous l'avons vu, s'est blessée et comme brisée dans sa chute. — L'œil de notre âme est blessé ; sa vue est troublée ; les ténèbres l'enveloppent ; et l'homme doit désormais gagner la science comme il gagne son pain, à la sueur de son front. Qui ne le sait ? — Notre volonté est blessée ; elle est infirme ; elle n'exerce plus en paix son empire sur les puissances inférieures de l'âme ; et la révolte des sens l'avertit qu'elle est châtiée d'une autre révolte, et qu'elle a besoin de se soumettre à Dieu, si elle ne veut pas être honteusement dominée elle-même. — Tout est donc bouleversé en nous, et il suffit de se connaître un peu pour entendre avec combien de raison un ancien définissait l'homme : *Une âme en ruine*.

Oui, ce qui est dit de notre chute dans le récit inspiré de nos origines (récit très-visiblement reflété par la fable, miroir *brisé* de la tradition), ce qui est écrit dans la grande histoire de l'homme, l'est aussi dans son cœur, et les restes de notre grandeur première attestent en nous ce que nous avons été et ce que nous devons redevenir. Le faible rayon de la lumière naturelle qui luit encore dans nos ténèbres, semble n'être là que pour nous faire soupirer après le plein jour perdu, après la clarté d'en haut ; l'étincelle de vie qui dort en nous comme sous la cendre, semble n'être là que pour nous faire sentir le besoin du souffle divin qui peut seul en faire rejaillir la flamme ; le reste de bonne volonté qui nous fait gémir de

notre faiblesse, semble n'être là que pour appeler la force de Dieu.

Qui de nous n'a entendu cette voix de la conscience, de cet irrécusable témoin de notre ignorance, de notre infirmité, de notre misère, et du besoin où nous sommes d'être éclairés par la lumière de Dieu, relevés et soutenus par sa main, c'est-à-dire par sa grâce? N'est-il pas vrai que le regard de notre âme cherche la vérité, se trouble en la cherchant, et semble dire : Où est-elle : *Ubi est Deus tuus?* N'est-il pas vrai que dans cette recherche de la vérité, l'homme en désespérerait à la vue de tant d'esprits supérieurs qui l'ont poursuivie sans l'atteindre, s'il ne savait qu'elle a fui leur orgueil, et qu'elle ne se montre qu'aux humbles? N'est-il pas vrai qu'un autre bien désiré avec non moins d'ardeur, la liberté, semble se rire de tous les efforts que fait l'humanité pour l'atteindre, tant l'homme est *naturellement esclave* : esclave des caprices du monde, esclave des préjugés de son temps, esclave surtout de lui-même, de ses passions auxquelles il cède si vite le sceptre que sa raison ne tient qu'avec défaillance? N'est-il pas vrai enfin, que tout en nous répète cette grande plainte de la nature humaine dont l'Apôtre s'est fait l'incomparable écho : « Je me plais dans la loi de Dieu selon l'homme intérieur; mais je sens dans les membres de mon corps une autre loi qui combat la loi de mon esprit, et qui me rend captif sous la loi du péché. *Malheureux que je suis! qui me délivrera?* »

« *Gratia Dei per Jesum Christum.*¹ »

La grâce n'est donc plus seulement destinée à nous éléver à notre fin surnaturelle, mais aussi à nous relever de notre chute, à nous guérir de nos blessures, à nous délivrer de nos ignorances et de nos faiblesses.

Il faut maintenant pénétrer plus avant dans l'intelligence de ce principe de délivrance et de vie surnaturelle que Dieu nous offre sans cesse, et dont nous sommes libres de nous mettre en possession par notre fidélité ; car si nous ne précisions pas davantage, ce que nous venons de rappeler sur la grâce, nous saurions à peine, ou plutôt nous ne saurions pas tout ce que savent les jeunes intelligences qui reçoivent avec docilité les premiers éléments de la foi.

N'avons-nous pas dit qu'avant de pénétrer notre âme, la grâce en sollicite l'entrée ? Eh bien ! c'est par ses grâces que Dieu frappe ainsi à la porte de nos cœurs.

Il est donc *des grâces* pour les âmes qui ne sont pas encore *dans la grâce de Dieu* ?

Sans doute ; et il en est aussi pour les justes qui sont déjà dans la grâce de Dieu.

Quelle différence y a-t-il donc entre cette grâce et ces grâces ?

Par celle-là on entend la grâce *habituelle*, celle qui

(1) Rom. 7, 24.

demeure en nous, qui constitue l'*état de grâce*, c'est-à-dire une *manière d'être permanente et surnaturelle* de l'âme, en un mot, la grâce sanctifiante inséparable de l'amour divin, de la charité qui nous unit à Dieu.

Par celles-ci, on entend ces rayons de lumière, ces吸引 intérieurs, ces impulsions données à l'âme par le souffle de Dieu, ces grâces qu'on nomme *actuelles* parce qu'elles ne résident pas en nous d'une manière permanente, mais passent en touchant les justes et les pécheurs, fortifiant les uns, réveillant les autres ; inclinant ceux-ci du côté opposé à la mauvaise pente de leurs cœurs, portant ceux-là à des actes conformes à l'élévation habituelle de leur âme.

Ces grâces passagères, ces divines inspirations, ces célestes impulsions qui respectent toujours notre liberté, sont d'une valeur inappréciable. C'est à elles, c'est à la *grâce actuelle* en général, que s'appliquent ces admirables prières où l'Eglise dit de l'Esprit-Saint qu'il commence tout bien en nous par son inspiration, et nous aide ensuite à l'accomplir : *Præveniendo aspirat, adjuvando prosequitur.* Ce sont ces grâces actuelles que Dieu nous porte lui-même à lui demander par la grâce de la prière accordée à tous les hommes ; ce sont ces grâces qu'il ne refuse jamais à qui les demande, et qui sont nécessaires à tous, même aux plus parfaits, pour persévéérer dans le bien, et sans lesquelles on ne peut agir surnaturellement, fût-on très-élevé dans l'état de grâce, pas plus que

l'homme le plus robuste ne peut vivre sans air et sans nourriture.

Qui ne sait ce que c'est par sa propre expérience ? Qui n'a reçu de ces lumières qui découvrent à une âme ce qu'elle a été et ce qu'elle est devenue, ce qu'elle a reçu et ce qu'elle a perdu, ses actes et ses souillures ? Qui n'a éprouvé quelque chose de ces influences divines ; qui n'a entendu ces voix intérieures, ces reproches de l'esprit d'amour blessé par nos infidélités ? Qui n'a ressenti ces impulsions qui excitent l'homme à changer de voie, à abandonner une chose, à en éloigner une autre, à en rejeter une troisième, à briser une chaîne, à rendre la liberté des enfants de Dieu à deux âmes à la fois, à reconquérir la paix, à embrasser enfin en toutes choses la volonté de Dieu, *la volonté du Père* de l'homme, la loi des lois, la seule qui rende l'obéissance due à toutes les autres digne de l'homme et digne de Dieu ?

C'est par la fidélité à ces grâces actuelles qu'on obtient la grâce habituelle, qu'on la garde et qu'on l'augmente ; c'est en correspondant à ces grâces qui passent, c'est en les suivant, qu'on retrouve l'état de grâce ou cette grâce sanctifiante qui ne touche pas seulement notre âme, mais qui y demeure et la transforme.

Cependant, on n'entendrait pas suffisamment encore ce qui distingue la grâce actuelle de la grâce sanctifiante, si on se bornait à dire que l'une passe et

que l'autre demeure. Les grâces actuelles sont à la grâce sanctifiante, mais dans une sphère incomparablement plus élevée, ce que les remèdes sont à la santé, la lumière à la vue, les aliments à la vie. Comme remèdes, elles contribuent à notre guérison ; elles nous éclairent comme lumière ; elles nous soutiennent comme aliments ; mais elles ne sont ni la santé, ni la vue, ni la vie de l'âme. La vue ne demande-t-elle pas un œil sain ; la santé, un certain état du corps qui résulte de l'ordre ou de l'harmonie des forces physiques ; la vie, l'union du corps et de l'âme ? Eh bien ! la grâce sanctifiante est l'âme de notre âme ou de la vie surnaturelle, le principe de la santé spirituelle, car elle met l'ordre dans nos puissances, soumettant les inférieures aux supérieures, et celles-ci à leur règle éternelle, à la raison et à la sagesse de Dieu. Tout est donc en ordre, du moins dans la volonté de l'âme en état de grâce. Sans la grâce sanctifiante, au contraire, tout y est en désordre. L'esprit et le cœur résistent à Dieu, et sont eux-mêmes les esclaves des sens ou de l'orgueil. L'âme alors est malade, ou plutôt elle est morte, privée de la vie surnaturelle de l'amour divin pour laquelle elle est faite, et ainsi sans mouvement vers sa fin : *Qui non diligit manet in morte :*¹ Celui qui n'aime plus demeure dans la mort.

(1) *I. Joan. 3. 4.*

Il faut donc désirer la grâce comme on désire la vie, plus même qu'on ne désire la vie, puisqu'elle est la source de cette vie supérieure pour laquelle l'autre vie est faite.

Il faut la désirer aussi avec plus d'ardeur qu'on ne voit désirer la grandeur, la beauté, l'opulence, la puissance, par tant d'aveugles qui s'attachent à ces rêves d'un jour ; car la grâce est la plus vraie des grandeurs, la plus ravissante des beautés, la plus active et la plus féconde des forces et des puissances. Ces qualifications ne sont pas de vains mots, puisque Dieu ne dit rien en vain, et que lui-même dit à l'âme en état de grâce qu'elle est riche à ses yeux, qu'elle est belle, qu'elle est grande, puissante, victorieuse, plus héroïque que tous les héros de ce monde. Elle est riche, et toutes les richesses n'égalent pas la sienne : *Melius est modicum justo super divitias peccatorum multas* ;¹ aucune beauté n'est aussi pure que la sienne : *Pulchra es, amica mea, et macula non est in te* ;² aucune victoire n'approche de la sienne, car l'âme qui triomphe d'elle-même est plus forte que les preneurs de villes : *Melior est qui dominatur animo suo, expugnatore urbium*.³

Mais entendrons-nous ces affirmations divines sans en pénétrer le sens, et ne saurons-nous jamais pourquoi l'âme en état de grâce est si riche, si grande, si

(1) *Ps. 36. 16.*

(2) *Cant. 4. 7.*

(3) *Prov. 16. 32.*

puissante, en un mot, si belle, car la beauté est ici la splendeur même de tous ces dons réunis ?

Arrêtons donc nos regards sur les réalités intérieures, les seules qui durent, les seules qui nous suivront au delà du temps, et nous verrons comment et pourquoi la grâce est la beauté de l'âme :

La beauté, dans tous les ordres de choses, a toujours quelque chose d'indéfinissable ; mais il est certain cependant qu'elle résulte constamment d'une sorte d'harmonie. L'harmonie des couleurs et de leurs nuances, de la lumière et des ombres, n'est-elle pas belle ? L'harmonie des instruments et des voix n'est-elle pas belle ? L'harmonie des lignes et des formes n'est-elle pas belle ? L'harmonie des expressions et des images, des idées et des sentiments, n'est-elle pas belle ? L'harmonie est donc une condition générale de la beauté dans l'ordre de la nature et de l'art.

Quelle doit être par conséquent la beauté d'une âme, quand ses facultés reflètent harmonieusement les perfections divines, et que la puissance, la sagesse et l'amour de Dieu, la force, la lumière et l'onction de sa grâce, font de cette âme l'image vivante de l'adorable et indivisible Trinité ?

Quelle doit être cette beauté en elle-même, si son incomplète expression dans son organe matériel, la figure humaine, est déjà ce qu'il y a de plus beau sur la terre ? Quelle sera la majesté de l'âme vue face à face, si elle reluit déjà d'une manière si sublime sur

le front de l'homme ? Quelle sera la sagesse vue dans sa source, si son reflet est déjà si sensible sur les lèvres de l'homme ? Quelle sera la bonté vue en elle-même, si elle brille déjà si vivement dans le regard de l'homme ?

Mais ce n'est là que la beauté naturelle de l'âme. Sa beauté surnaturelle rayonne au dehors aussi, comme la première, et d'une manière encore plus ravissante. Ne l'avez-vous jamais surprise ou entrevue dans les larmes du repentir, dans le regard de l'amour qui cherche les pauvres de Jésus-Christ, dans le sourire de la résignation sous un front couronné d'épines, dans la majesté involontaire du recueillement qui goûte la vérité éternelle dans sa source ? Ne sont-ce pas là des rayons de la beauté intérieure qui percent leur enveloppe terrestre, et peut-on en être touché, sans dire aux fausses grâces du monde : *Fallax gratia et vana est pulchritudo* ?¹

Mais si le rayonnement de la beauté intérieure à travers le voile de la mortalité humaine, a déjà la puissance d'attirer, d'attacher, de ravir, que sera-ce quand ce voile se déchirera et que nous verrons l'âme comme nous verrons Dieu ? Que sera-ce quand se trouvant enfin en face de Dieu, l'âme, ce vivant miroir de son auteur, sera resplendissante de la gloire, qui n'est autre chose que la pleine révélation de la grâce ? *Similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.*²

(1) *Prov. 31. 30.*

LA CERT. II.

(2) *I. Joan. 3. 2.*

Que sera-ce quand les actes de vertu, même les moindres, offerts à Dieu sur la terre par l'âme fidèle à la grâce, se retrouveront tous dans la vie future, transformés en autant de clartés éternelles ?

Quelle distance, quel abîme plutôt, sépare donc souvent des hommes qui nous paraissent si près l'un de l'autre en ce monde, si unis en apparence, et dans les mêmes conditions terrestres ? L'un est dans la grâce de Dieu, l'autre n'y est pas ou n'y est plus ; l'un est vivant de la vraie vie, et l'autre, devant Dieu, n'est qu'un mort : *Nomen habes quod vivas et mortuus es.*¹ Chez l'un, les moindres choses ont une incomparable portée, parce qu'il aime la vérité ; parce qu'il agit selon la vérité : *Facit veritatem* ; parce qu'il tend à sa vraie fin ; parce que l'œil de son âme est pur et perçant, qu'il regarde le vrai but et y rapporte tout le reste : *Attingit a fine ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.*² Ce qu'il fait, il le fait pour un motif sublime, et rien de ce qu'il fait ou de ce qu'il souffre ne sera oublié par le souverain Juge : *Omnia quæcumque faciet prosperabuntur.*³ Il vit en homme parce qu'il tend à la fin de l'homme, et qu'il est fidèle à la grande vocation de l'humanité tout entière. — L'autre est peut-être un savant, un grand, un heureux de ce monde, un homme d'affaires, un homme de loi, un homme d'Etat, un homme de guerre, un homme d'Eglise, mais il s'oublie

(1) *Apoc. 3. 4.*

(2) *Sap. 8. 4.*

(3) *Ps. 4. 3.*

lui-même en oubliant Dieu ! Chez lui, malgré le bruit qu'il fait, malgré l'éclat de ses succès, tout est vain, tout est petit, sans élévation, sans portée, fût-il sur le premier des trônes, et commandât-il au premier des peuples, parce que ses vues sont courtes et son âme basse. Ses vues sont courtes, puisqu'elles ne s'étendent pas au delà de la borne du tombeau qui n'est jamais loin ; son âme est basse, puisqu'elle ne monte pas plus haut que ce vain mirage du temps que son ignorance prend pour la gloire.

Vivre ainsi est-ce vraiment vivre ?

§ III.

JE SUIS VENU AFIN QU'ILS AIENT LA VIE.

La vraie vie est au dedans. On est quelquefois tenté de croire que la *vie intérieure* n'est réservée qu'aux personnes particulièrement dévouées au service de Dieu. C'est une illusion. La forme ou le mode de cette vraie vie doit varier, sans doute, selon les diverses conditions, les diverses vocations des hommes, mais pour tous les hommes, la vie intérieure est la vraie vie, l'âme de la vie extérieure. Sans elle, la vie extérieure, quelle que soit son importance apparente, n'est qu'une vaine figure, une scène de théâtre un peu prolongée, un corps sans âme, une ombre de vie. C'est en parlant de celle-ci à un homme dépourvu de la

première que l'Esprit de Dieu a dit : *Tu passes pour vivant, et tu n'es qu'un mort.*

Mais qu'est-ce que la vie intérieure ?

C'est le mouvement de l'âme vers sa fin.

L'âme se meut par ses affections. Elle va à Dieu par la foi, par l'espérance, par la charité. Sans la foi, il n'y a ni espérance ni amour, parce que c'est la foi qui fournit leurs motifs à l'espérance et à l'amour. La foi est la base de l'édifice intérieur ; l'espérance l'élève, l'amour le fait monter jusqu'à Dieu. C'est par l'amour que la foi et l'espérance nous font atteindre notre fin : *Fides per charitatem operatur*,¹ parce que c'est l'amour surtout qui fait agir. On ne cherche avec constance que ce qu'on aime. C'est donc l'amour qui donne à l'âme son plein mouvement et qui est sa vie.

Oui, le véritable amour est la véritable vie, et l'âme est digne ou indigne, grande ou vile, vraiment vivante ou morte en vérité, selon l'objet de son amour. Or, le véritable objet de notre amour, c'est celui qui est l'Amour même, l'Amour personnel et vivant : *Deus charitas est*,² Dieu qui nous a donné un cœur pour que nous le lui rendions, Dieu qui a donné à ce cœur une capacité d'aimer que lui seul peut remplir. La privation du véritable amour ou de la vraie vie ne se sent pas pleinement en ce monde où le cœur s'attache à ce qui passe, mais quand tout aura passé, la capacité

(1) *Gal. 5. 6.*

(2) *I. Joan. 4. 8.*

comme infinie du cœur sera vide, et ce vide s'appelle la mort éternelle. De là sortent, et *le ver qui ne meurt pas, et le feu qui ne s'éteint pas.*

L'amour envers Dieu est piété filiale ; l'amour du prochain n'est que ce même amour devenu piété fraternelle envers tous les enfants de Dieu.

Mais quels sont les moyens de vivre de cette vraie vie ?

Il faut à cette vie de l'âme dans l'ordre des choses spirituelles, ce qu'il faut à la vie du corps dans l'ordre des choses physiques. Il faut surtout la lumière, l'air, les aliments, les remèdes ; car il y a la lumière de l'âme, la respiration de l'âme, la nourriture et les remèdes de l'âme.

La lumière de l'âme est la Parole de Dieu, la Prière est sa respiration, les Sacrements sont ses remèdes et sa nourriture.

La Parole de Dieu doit être lue ou entendue, entendue surtout, car c'est avec la parole vivante que Jésus-Christ a promis d'être jusqu'à la consommation des siècles. — S'il faut l'entendre toujours, ce n'est pas toujours pour apprendre ce qu'on ignore, mais pour être éclairé et touché de la vérité qui vient d'en haut, et qui seule apporte la chaleur et la vie avec la lumière. Nous avons besoin que cette lumière-là revienne souvent réveiller et réchauffer notre âme. Nous ne pouvons marcher les yeux fermés aujourd'hui, sous prétexte que nous nous sommes vus dans

le bon chemin hier. Je veux dire que nous sommes si enclins à la vanité, si profondément ensevelis dans l'obscurité, si naturellement complices de l'erreur et du mensonge, que pour jouir de la lumière de la vérité, nous devons souvent nous retourner vers les hauteurs d'où elle descend : *Visitavit nos, Oriens ex alto : illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent.*¹

La Prière est la respiration de l'âme. L'Esprit de grâce, nous l'avons vu, est comme l'air dont l'âme ne peut se passer, et c'est en priant qu'elle l'attire : *Os meum aperui et attraxi spiritum.*² Qui ne le sait, et qui n'a vérifié la fidélité de Dieu à cette promesse : *Dabit spiritum bonum potentibus se :*³ Il donnera le bon esprit à ceux qui le lui demanderont. Malheur à celui qui méconnaît la place qu'occupe la prière dans l'économie divine du salut de l'homme ! Dieu veut être prié parce qu'il veut être aimé. C'est par la prière que notre âme s'élève à lui. C'est par la prière que nous sommes en communication vivante avec lui. L'homme qui se plaint de devoir prier est un misérable qui oublie sa première dignité, sa première grandeur qui est d'être en relation directe, intime, constante, avec la grandeur même. Mais la prière est surtout l'acte par lequel le cœur s'ouvre à la grâce. Dieu veut nous communiquer ses dons, à condition

(1) *Luc.* 1. 78-79.

(2) *Ps.* 118. 134.

(3) *Luc.* 44. 43.

que nous nous disposions à les recevoir par l'humilité et la confiance. De là cette parole de l'Evangile : *Demandez, et vous recevrez ; cherchez, et vous trouverez ; frappez, et on vous ouvrira.*¹ La parole divine nous dit même de frapper avec *importunité*,² parce que la constance dans la prière ouvre le cœur à de plus grandes grâces, et que Dieu, lorsqu'il semble ne pas nous entendre, ne tarde à nous exaucer que pour le faire avec plus d'amour. La constance dans la prière n'est jamais trompée, et quand elle n'obtient pas ce qu'elle cherche, elle obtient quelque chose de mieux. — La grâce de la prière est offerte à *tous* les hommes, et une grâce faible suffit pour prier, parce que la prière ou la supplication n'est qu'un acte de sainte faiblesse : *Postulat gemitibus.*³ Mais cette fidélité facile à la grâce de la prière; obtient la force de la fidélité à ce qui est plus difficile.⁴ Qui prie bien vit bien, a dit Saint Augustin : *Qui bene orat bene vivit.* Ce mot est la réfutation de l'erreur banale de ceux qui prétendent que *bien vivre c'est prier*. Oui, la bonne vie offerte à Dieu est une prière active, *mais on n'obtient que par la prière proprement dite la grâce de vivre ainsi*, et celui qui abandonne la prière ne vit pas ainsi.

(1) *Matth.* 7. 7.

(2) *Luc.* 11. 8.

(3) *Rom.* 8. 26.

(4) Nous pensons que là est la solution d'une des grandes difficultés théoriques sur le mode d'opération de la grâce.

A la céleste respiration de la prière, il faut joindre les remèdes et les aliments de l'âme, c'est-à-dire les Sacrements qui sont les grandes sources des uns et des autres ; car si la prière obtient surtout les grâces *actuelles*, c'est dans les sacrements que l'âme trouve surtout *la grâce sanctifiante* ou son augmentation, c'est-à-dire la vie surnaturelle elle-même ou son progrès, les sacrements étant des signes sensibles divinement institués pour exprimer et communiquer la grâce aux âmes disposées à la recevoir.

Faut-il s'étonner que celui qui vient à nous plein de grâce et de vérité, et qui nous communique la vérité en l'exprimant par l'image sensible de la parole, nous communique aussi la grâce par le signe ou l'image sensible des sacrements ? Ne faudrait-il pas plutôt s'étonner qu'il en fût autrement ? Si nous étions de purs esprits, la vérité et la grâce nous viendraient sans images ; mais nous sommes des créatures spirituelles et corporelles tout ensemble, et il convient donc que les dons de Dieu nous arrivent par une voie qui soit en harmonie avec la double substance qui constitue notre nature. Vous ne vous étonnez pas que la vérité éclaire votre intelligence quand son image sonore frappe vos oreilles ; pourquoi donc vous étonnez-vous que dans l'ordre surnaturel, la grâce touche votre cœur, quand le signe auquel Dieu l'a attachée vient aussi frapper vos sens, et que vous y cherchez la vie qu'il exprime ? N'avons-nous pas

vu déjà que Dieu a mis l'harmonie entre les sphères diverses de ses œuvres, et ne concevons-nous pas combien elle est digne de lui ?

Le nombre même des sacrements nous révèle une de ces divines harmonies de la nature et de la grâce, car il nous fait voir la vie naturelle et la vie spirituelle soumises à des conditions analogues :

Sept choses, en effet, sont nécessaires à l'homme pour vivre de la vie naturelle, pour la conserver, et la rendre utile à lui-même et à la société : c'est de naître, de croître, d'être nourri ; s'il devient infirme, d'être guéri, et ensuite délivré des faiblesses qui suivent la maladie ; enfin, quant à ses relations avec la société, c'est d'être gouverné par l'autorité indispensable à l'ordre ; et de trouver dans le mariage le moyen de perpétuer le genre humain. Eh bien ! la vie spirituelle est soumise à sept conditions semblables, et la Providence y a pourvu par les sacrements. Nous renaissions par le Baptême ; nous croissons en grâce par la Confirmation ; nous recevons dans l'Eucharistie l'aliment céleste qui nous conserve la vie divine ; nous sommes guéris par la Pénitence, et nous sommes fortifiés dans le dernier combat contre les faiblesses et les suites de nos péchés par le sacrement d'Extrême-Onction. Le sacrement de l'*Ordre* pourvoit à l'autorité de la société spirituelle, et le Mariage, sacré dans tous les temps, est élevé à la dignité de sacrement pour répandre sur la source de la vie, la

grâce qui aide les parents à diriger leurs enfants de cette vie qui passe à celle qui ne passera pas.¹

Mais comment et pourquoi l'Eucharistie est-elle la fin et la consommation des sacrements ?

Parce que la fin de la grâce qu'on cherche dans les sacrements est l'union avec Dieu, et que l'Eucharistie est le sacrement d'union par excellence, le commencement même sur la terre de l'union éternelle. Les autres sacrements ne sont que les canaux de la grâce, tandis que celui-ci en est véritablement la source et la fin, puisque c'est l'auteur même des sacrements, le Verbe incarné qui s'y donne à l'âme, et lui communique le principe de la résurrection et de la gloire.

L'Eglise universelle, d'ailleurs, ne confesse pas seulement de bouche mais d'action, que l'Eucharistie est la consommation de tous les dons de la grâce, puisqu'elle nous porte, chaque fois que la chose est possible, à joindre la communion à la réception des autres sacrements. C'est que son divin Maître lui a donné l'intelligence pratique de cette parole : *Je suis le principe et la fin.*

(1) Voyez le Catéch. du Concile de Trente, ch. 13. quest. 12.

§ IV.

CONCLUSION..

Nous ne terminerons pas ce chapitre, sans en tirer la conclusion que nous eûmes principalement en vue en le commençant :

Nous y avons prouvé que l'Eucharistie est le couronnement du dogme, l'âme de la loi nouvelle, la consommation du culte, comme sacrifice et comme sacrement. Mais pour mieux donner cette triple preuve, nous avons parcouru la chaîne des vérités révélées, et nous avons constaté de nouveau un grand fait démonstratif de la vérité de la révélation.

Le fait dont nous parlons, c'est l'harmonie qui existe, je ne dis plus entre les vérités révélées et l'état réel de notre nature, car nous l'avons reconnue précédemment, mais l'harmonie qu'elles ont entre elles ; c'est leur enchaînement, leur ensemble, leur unité clairement surhumaine.

Nous disons : Clairement surhumaine, car si les systèmes des sages, même sur les vérités purement naturelles, n'ont jamais subi l'épreuve du temps sans révéler leurs lacunes, leurs côtés faibles et faux, en un mot, sans rendre manifeste l'ignorance de la science humaine ; et si les systèmes religieux des mêmes sages l'ont rendue plus manifeste encore dans l'ordre des

vérités divines ; comment expliquer sans Dieu, cette révélation chrétienne dont les dogmes en traversant les siècles, loin de révéler des lacunes ou des côtés faibles, furent constamment pour la raison une source inépuisable de lumières nouvelles ? Si c'est la main de l'homme qui a fait cela, d'où vient que cette main si sûre ici, a toujours été partout ailleurs si mal assurée ?

L'incredulité suppose souvent que les mystères chrétiens n'offrent à nos yeux que des ombres, tandis que la lumière qu'ils répandent sur nous, sur notre principe, notre fin et notre voie, a toujours fait le ravissement des plus fortes intelligences. Ne venons-nous pas d'en jouir après elles, et n'avons-nous pas vu à quel point la révélation de la Trinité nous a éclairés sur la nature de Dieu et sur la nature de l'homme, et avec quel éclat les perfections de Dieu, sa puissance, sa sagesse, sa bonté, se sont manifestées par l'incarnation, la rédemption et l'Eucharistie ?

— Il est non-seulement impossible de trouver dans ces dogmes quoi que ce soit de contradictoire aux vérités naturelles, mais de nier qu'ils aient ouvert à la raison des perspectives nouvelles où jamais son regard n'eût pénétré sans eux. Ce n'est pas le génie de l'homme qui relève les dogmes, ce sont les dogmes au contraire qui relèvent son génie. Bossuet, par ses facultés, était-il naturellement supérieur à Platon, comme philosophie, à Tacite, comme historien, à

Démosthène, comme orateur ? Et cependant, ne faudrait-il pas ne les lui avoir jamais comparés, pour méconnaître à quel point il les dépasse, et par la pensée et par l'éloquence ? C'est qu'un Esprit supérieur a touché le sien, et qu'un souffle puissant l'a élevé dans des sphères inconnues à l'antiquité classique. Ceci devient plus clair encore, lorsqu'on compare un même homme à lui-même, dans les œuvres où il a servi la vérité, et dans celles où il est devenu l'esclave du mensonge. Des noms assez connus nous offrent aujourd'hui les éléments de cette comparaison, mais ce que nous affirmons est si universellement avoué, qu'il est inutile de la poursuivre.

Résumons-nous :

Le corps de la doctrine chrétienne est couvert d'une telle armure, que les traits de la raison jalouse n'y ont jamais trouvé le défaut de la cuirasse ; et ce corps est si divinement organisé, qu'il traverse seul les siècles sans vieillir, portant devant lui une lumière si vive, que non-seulement le flambeau de l'esprit humain n'a jamais pu la faire pâlir, mais qu'elle a toujours manifesté aux hommes ce que ce flambeau n'a jamais su leur découvrir seul. Encore un coup, ce sont là deux choses clairement divines, puisque nulle part ni jamais, la sagesse humaine n'a rien produit qui leur ressemble.

CHAPITRE XIII.

LES FAUSSES COPIES DU TEMPLE.

Nous venons de constater l'harmonieux ensemble des vérités révélées, l'unité intrinsèque des dogmes, ou plutôt du dogme, car les diverses parties de la révélation sont indivisibles, et ne forment entre elles qu'un corps de doctrine vivant d'un seul esprit. Cette harmonie que tous les efforts de l'esprit humain n'ont jamais pu troubler est évidemment surhumaine, nous l'avons démontré.

Mais si cette unité de la vérité apparaît clairement divine quand on la considère en elle-même, son éclat grandit encore quand'on la place en présence de l'erreur. C'est alors que la parole révélée se montre la même que la parole créatrice, puisqu'elle fait ressortir l'harmonie du sein même de la discordance, l'ordre du sein du désordre, et l'unité du chaos.

Or, qui niera qu'elle le fasse ? La foi chrétienne, en parcourant le grand labyrinthe de la fable, ne nous y découvre-t-elle pas les membres épars de la vérité mutilée, et n'en reconstruit-elle pas le corps dans son entier ?

Nous l'avons longuement prouvé ailleurs,¹ et nous avons fait voir aussi que l'erreur, soit avant,² soit après³ l'incarnation, est toujours née de la *division* de la vérité, de cette vérité dont le Verbe est l'auteur, le consommateur et le gardien : l'auteur dans la révélation primitive, le consommateur au milieu des temps, le gardien dans l'Eglise universelle et indéfendable.⁴

Nous ne reproduirons donc pas ce travail qui ne souffre pas d'être abrégé, mais nous en rappellerons la légitime conclusion :

Les similitudes frappantes des traditions de tous les peuples sur la Trinité dont l'altération profonde, mais évidente, est partout ;⁵ sur la déchéance et la délivrance du genre humain, et surtout sur certaines circonstances de l'une et de l'autre ;⁶ sur l'expiation par le sacrifice sanglant, et sur la communion au sacrifice par la participation à la victime ;⁷ révèlent avec une telle abondance de clarté l'existence de leur

(1) Le Christ et les Antech. p. 2. art. 4. § 4. (2) *Ibid.* art. 2. § 3.

(3) *Ibid.* art. 3. § 3. et art. 2. § 1. (4) *Ibid. passim.*

(5) *Ibid.* Jésus-Christ dans l'histoire, p. 247 et suiv.

(6) *Ibid.* p. 140 et suiv. (7) *Ibid.* p. 126 et suiv.

source commune, qu'on s'arrête étonné en présence des esprits assez troublés pour méconnaître cette unité d'origine, et qu'on se demande d'où peut venir si peu de clairvoyance ?

N'est-ce pas qu'à force de vouloir être seuls sages, ils deviennent insensés, et que leurs pensées ressemblent à celles d'une intelligence qui s'évanouit : *Dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt, — (et) evanuerunt in cogitationibus suis?*¹

« Les religions, disent-ils, sont *comme les langues*, des symboles créés par les instincts du genre humain dans la période de sa spontanéité. » — Spontanéité collective ou spontanéité des races. — « Ce sont des idées écloses au fond de la conscience des peuples ; comme toutes les œuvres de la nature, elles cachent leur origine dans de mystérieuses profondeurs. — Ce sont des créations spontanées de l'humanité, des miracles psychologiques, antérieurs à l'histoire ...² »

Nous citons textuellement cette phraséologie germanique récemment adoptée par des sophistes français. Elle fait penser à ces médecins embarrassés en

(1) *Rom. 4. 24-22.*

(2) Voyez dans la Revue des deux Mondes, septembre 1857 : De l'Histoire des idées religieuses en Allemagne et en France au XIX^e siècle. — L'auteur analyse les systèmes de l'Allemagne importés en France par divers écrivains et en particulier par M. Ernest Renan. — Nous avons vérifié l'exactitude de cette analyse en lisant les *Etudes* de M. Renan.

présence de maladies inconnues, et qui couvrent leur ignorance de formules techniques et superbes. — Nous voulons bien qu'il y ait eu pour les sociétés comme pour l'homme, un âge où la poésie domine, où la spontanéité est plus forte que la réflexion, quoique la spontanéité et la réflexion, la poésie et la philosophie soient de tous les âges du monde. Moïse historien et législateur n'est-il pas plus ancien qu'Homère, et la spontanéité poétique du Dante n'est-elle pas plus récente que la réflexion philosophique de Saint Thomas d'Aquin ? Mais sans insister sur ce point, nous reconnaissons volontiers que le caractère dominant des peuples jeunes est la spontanéité naïve et poétique, et que leur imagination a revêtu de symboles et d'images fabuleuses les vérités traditionnelles et primitives. Mais que la spontanéité des races ait produit *seule*, parmi une infinité de fables incohérentes, cette prodigieuse uniformité de faits et de croyances qui, dans leurs mystérieux détails, n'ont aucun rapport nécessaire avec la nature humaine, ou, comme ils le disent, avec l'instinct de l'humanité, comment le croire jamais ?

Qui, de bonne foi, attribuera à la spontanéité des races diverses, les articles du symbole suivant : Le mal est entré dans le monde par la curiosité, l'orgueil et la désobéissance ; la femme a été trompée la première par le serpent séducteur ou le mauvais esprit ; le premier homme, le chef du genre humain entraîné

par elle a entraîné avec lui l'humanité tout entière dans sa chute ; la nature humaine est châtiée et doit chercher l'expiation par les sacrifices dans l'attente d'un grand libérateur et d'une grande victime ; — que ce soit là, disons-nous, l'œuvre doctrinale de la spontanéité des différents peuples, et que la Chaldée, la Perse, l'Inde, la Chine, l'Egypte, la Grèce, Rome, la Gaule, la Scandinavie, l'Amérique, aient créé, chacune de leur côté, par l'inspiration spontanée de la nature, ce symbole uniforme jusque dans ses plus surprenantes particularités, c'est une absurdité trop forte pour l'intelligence humaine, quand celle-ci n'est pas obscurcie par une érudition indigeste, ou enflée par l'orgueil de la demi-science.

La vraie science donne ici la main au bon sens, et répète ce que le célèbre Cuvier disait des traditions universelles relatives à l'époque du commencement des sociétés après le déluge : *Il est impossible qu'un simple hasard donne un résultat universel... et que les idées des peuples s'accordent sur ce point, si elles n'avaient la vérité pour base.*¹

(1) Cuvier dit de la certitude du fait du déluge : « C'est un des résultats à la fois les mieux prouvés et les moins attendus de la sainte géologie; résultat d'autant plus précieux qu'il lie d'une chaîne non interrompue l'histoire naturelle et l'histoire civile. » (Disc. sur les révol. du globe.)

Le même savant dit aussi, en parlant de l'époque de l'origine des

Il est plus évidemment impossible encore que ces idées se soient accordées par une spontanéité quelconque sur les *points précis* que nous venons de constater.

Cependant, on ne saurait trop le faire remarquer, cet accord n'est aperçu que par la foi. La vérité perdue au sein du paganisme, y flotte comme un corps inanimé dans un déluge de fictions, de contradictions, et d'infâmes erreurs ; mais si on ne l'y rencontre qu'à l'état de cadavre, et même de cadavre mis en lambeaux, la réunion de ses membres déchirés ne nous offre pas moins la lamentable figure du grand corps de la vérité conservé par la foi seule dans l'unité vivante de son âme. Sans la connaissance de cette unité de la vraie religion, il serait impossible d'en reconnaître les restes, là où la croyance des peuples a fait naufrage, mais il est également impossible, en présence de la révélation chrétienne, de nier sincèrement que ces restes soient véritablement ceux de la vérité, et qu'ils en portent le sceau plus ou moins effacé, mais toujours parfaitement reconnaissable.

sociétés après le déluge : « Est-il possible que ce soit un simple hasard qui donne un résultat aussi frappant, et qui fasse remonter à peu près à quarante siècles (vingt et quelques siècles avant Jésus-Christ) l'origine traditionnelle des monarchies assyrienne, indienne et chinoise ? Les idées des peuples qui ont si peu de rapport ensemble, dont la langue et les lois n'ont rien de commun, s'accorderaient-elles sur ce point si elles n'avaient la vérité pour base ? » (Ibid.)

C'est ce que le bon sens de Napoléon fit un jour entendre à Volney. Celui-ci, frappé des similitudes partielles qu'il avait remarquées entre les mille superstitions de la fable et l'une ou l'autre partie de la foi chrétienne, concluait à la fausseté de celle-ci aussi bien que de celle-là. Les paroles mêmes de la réponse de l'empereur ne nous sont plus présentes, mais voici certainement le sens de cette réponse d'ailleurs assez connue : *Je ne suis pas de votre avis, car toutes ces mauvaises toiles, si diverses sous bien des rapports, ne peuvent avoir un si grand fond de ressemblance sans être les copies d'un même original.*

Une autre comparaison nous fera mieux comprendre encore comment la vérité du christianisme sort du grand fait que nous constatons :

Si parmi les ruines d'un vieux temple, la pierre où était gravée l'inscription savante du frontispice, se trouvait renversée, brisée, et tellement mise en pièces, qu'il fût impossible d'y découvrir la moindre liaison entre les mots et les lettres qui la composaient, ne faudrait-il pas être initié d'avance au mystère de cette inscription, et en connaître déjà tout le sens, pour la rétablir de suite et sans la moindre peine ? Eh bien ! c'est ce que fait la foi chrétienne quand elle met le pied au milieu des ruines de la vérité primitive amoncelées par l'idolâtrie. Des mille fables qui, au premier abord, n'offrent à la vue qu'un amas d'incohérences, la foi en fait un tout si complet et si

harmonieux,¹ qu'il est évident qu'elle sait le mot, ou plutôt qu'elle est le mot de l'énigme du paganisme.

(1) Voyez les p. 454-458 du Christ et des Antech.

CHAPITRE XIV.

VUE PRISE DU HAUT DU TEMPLE.

Nous venons de constater successivement, et l'harmonie qu'offre à nos yeux le tableau des vérités révélées, et l'harmonie que la révélation seule fait ressortir du chaos même des erreurs les plus discordantes ; mais il en est une troisième qu'elle seule encore nous révèle entre les *deux grands faits* qui résument toute l'histoire religieuse du monde, et qui, au premier abord, paraissent absolument contradictoires.

Ils sont, en effet, si inconciliables à tout autre point de vue que celui de la foi, que pour ne pas nier celui de ces faits qui lui plaît, le rationalisme est réduit à nier celui qui ne lui plaît pas, et à le remplacer par un vain songe.

Quels sont donc ces deux grands faits ?

Par quel rêve le rationalisme s'efforce-t-il de remplacer celui des deux qui le gène ?

Et comment leur harmonieuse unité se découvre-t-elle du haut du Temple de la foi ?

§ I.

FAITS INCONCILIAZES AU POINT DE VUE RATIONALISTE. — LE RATIONALISME REFAIT L'HISTOIRE A SA FANTAISIE.

Le premier de ces faits, c'est le culte religieux de ce qui est antique, ou plutôt de ce qui est primitif.

Nous avons vu déjà¹ que les peuples ne se sont pas seuls émus au nom de la foi de leurs pères, mais que la science sacrée et profane, par ses plus dignes organes, a constamment proclamé que la tradition, toujours respectable dans les autres matières, est nécessaire en matière de religion. Nous avons entendu Zoroastre parler à ce sujet comme Moïse, et les sages de l'Orient, de la Grèce et de Rome, Confucius, Socrate, Platon, Aristote, Cicéron, Sénèque, nous dire comme les Prophètes : *Consultez les siècles anciens; interrogez vos pères; allez aux races passées; voulez-vous découvrir avec certitude la vérité, séparez*

(1) Chap. II. *sup.* — Nous reproduisons ici, en l'abrégeant, le IV^e chap. de la seconde partie de l'ouvrage que nous avons publié sur la divinité de Jésus-Christ dans l'*histoire, etc.* Les faits que nous y établissons, sont décisifs contre le rationalisme.

avec soin ce qu'il y a de premier, et tenez-vous à cela, parce que là est le dogme paternel qui vient de la parole de Dieu.

Il est incontestable que le culte de ce qui est antique, de ce qui est primitif, est au fond de la pensée religieuse de tous les temps. Aucun fait historique n'est plus avéré que celui-là, et de nos jours encore, comme à tous les âges du monde, cette pensée est tellement maîtresse des esprits, que toute âme droite se sent victorieusement attirée par le nom seul de la religion de ses pères.

Mais à côté de ce fait fondamental de l'histoire religieuse du monde, il en est un autre qui ne brille pas d'un moins vif éclat, et qui ne peut être méconnu que par l'ignorance, ou par la plus aveugle obstination. C'est le fait du progrès, même en matière de religion. Nous disons : Même en matière de religion ; car sans discuter immédiatement différents faits allégués en faveur de cette thèse, et que nous verrons ne pas résister à l'examen, il en est un du moins que tous confessent, chrétiens et rationalistes, c'est le progrès immense, incomparable, opéré dans le monde religieux par l'avènement du christianisme. Mais si le primitif est le vrai, si *le meilleur culte est le plus ancien, parce qu'il est le plus près de Dieu*, comme l'affirment de concert les grands hommes des grands siècles de l'antiquité, comment le christianisme peut-il constituer un progrès ?

N'y a-t-il pas une contradiction entre le fait du culte de tous les temps pour ce qui est primitif en matière de religion, et le fait du progrès religieux accompli dans le monde par la foi chrétienne ?

Pour admettre la vérité de ce progrès, ne faut-il pas rejeter le culte de l'antique et du primitif comme une erreur ?

Oui, répond le rationalisme ; le culte de ce qui est primitif n'a été qu'une chimère universelle ! « La philosophie de l'histoire, se fondant sur la nature de l'humanité, et sur le développement de ses destinées, proclame la grande loi du progrès continu, qui permet d'espérer dans l'avenir la réalisation de l'âge d'or de la paix et de l'harmonie que les anciens rêvaient dans le passé.¹ »

« Toutes les traditions de l'antiquité s'ouvrent par un tableau idéal des premières sociétés humaines : les hommes prenant leurs espérances pour des souvenirs, reportaient au berceau du monde la félicité dont le besoin les tourmentait.² »

L'humanité a donc pris le passé pour l'avenir ! Et de ses espérances elle en a fait des souvenirs ! Il n'est pas vrai que le premier soit le meilleur, qu'il faille s'en tenir au dogme paternel et primitif, et que la tradition soit plus pure à mesure qu'on remonte plus près

(1) *Etudes sur l'histoire de l'humanité*, Préface.

(2) *Ibid.* tom. 4, p. 4.

de sa source. C'est tout le contraire : il ne faut pas être de la religion de ses pères, mais de la religion de ses neveux, de la religion de l'avenir, parce qu'il y a progrès continu en religion. Si le christianisme a été un progrès, c'est parce qu'il est venu après l'idolâtrie et après la philosophie de l'Orient et de la Grèce. L'idolâtrie, dans ses dernières formes, était elle-même un progrès sur ce qu'elle avait été d'abord, car l'humanité a commencé par le fétichisme ou par le culte des créatures inanimées, pour passer ensuite à l'anthropomorphisme ou au culte des créatures intelligentes, des hommes déifiés, et arriver ainsi par un labeur continu aux religions de l'esprit et enfin à celle du grand Esprit. Le christianisme a été un progrès qui en prépare infailliblement d'autres, puisque le progrès continu est la loi de l'histoire et des destinées humaines !

Avez-vous jamais rencontré un mépris plus formel de l'humanité et de l'histoire ? Tous les siècles et tous

(1) Lessing, dans son ouvrage sur l'*Education du genre humain*, est le premier qui exposa en Allemagne cette théorie dont le germe est dans Spinoza. Kant, Schelling, Hégel, la développèrent. Condorcet, Dupuis, Benjamin Constant l'importèrent en France. Cousin, Jouffroy, Damiron, Saisset, Vacherot, Pelletan, Bouchitté, Guigniaut, Quinet, J. Reynaud, P. Leroux et le pauvre Lamennais lui-même, la cultivèrent avec plus ou moins de zèle. Une fois en France, elle devint de mode, et à l'heure qu'il est, pendant qu'elle vieillit en Allemagne, où Schelling l'a reniée, des professeurs de Bruxelles et de Gand tâchent de la rajeunir en Belgique, comme d'autres le font ailleurs.

les sages se sont trompés ! Ils ont pris leurs espérances pour des souvenirs, et de l'avenir ils en ont fait le passé ! Il est faux qu'ils aient trouvé en Orient des doctrines supérieures à leur époque et à eux-mêmes ; ce qu'ils ont cru trouver, ils ne l'ont pas trouvé ; ce qu'ils ont cru entendre, ils ne l'ont pas entendu ; ce qu'ils ont cru apprendre, ils ne l'ont pas appris ! Ils ont été le jouet d'une illusion permanente et générale. La théorie du progrès continu le veut ainsi.

Mais si l'humanité dans le culte qu'elle voua perpétuellement à l'antiquité, à ce qui est primitif en matière de religion, fut jusqu'ici le jouet d'une chimère universelle et perpétuelle, quel gage nous donnez-vous qu'elle ne le sera pas encore aujourd'hui, si, fidèle à vos leçons, elle croit sur votre parole que le passé n'est que l'avenir ? Vous comptez pour rien la pensée de tous les siècles, puisque vous récusez le témoignage de leurs plus dignes représentants, et vous voulez qu'on respecte la pensée de votre siècle ou plutôt vos théories d'un jour ?

Evidemment, il n'y a qu'une chimère ici, et c'est la vôtre, car elle est chimérique votre théorie de la révélation successive et toujours progressive de la vérité religieuse à l'humanité par l'humanité elle-même. Pour donner à ce songe une apparence de réalité, vous n'êtes pas seulement réduits à mépriser ce que vous avouez être la pensée de tous les siècles, vous ne vous résignez pas seulement à dire : L'hu-

nité s'est constamment et universellement trompée en prenant l'avenir pour le passé et ses espérances pour ses souvenirs, mais vous vous condamnez encore à renier l'histoire elle-même de ce passé pour la refaire tout entière à l'image de vos rêves.

C'est un rêve, en effet, que l'élaboration progressive d'une religion de plus en plus parfaite par l'humanité elle-même, et c'est, au contraire, un fait perpétuellement vérifié, que la dégradation progressive de la religion par l'esprit humain séparé de la tradition. Il n'y a pas d'exception à ce fait, même chez les peuples les plus avancés sous d'autres rapports, et toute tentative vraie ou fausse de réforme en matière de religion, n'a jamais été nulle part qu'une tentative sincère ou hypocrite de retour à l'antiquité, à la croyance primitive.

Ces faits contrarient profondément les théoriciens qui font partir l'homme d'un état naturel d'ignorance, d'enfance sauvage, pour le faire arriver par le féti-chisme et les différentes formes de l'idolâtrie, jusqu'au monothéisme ; mais ce sont des faits irrécusables.

Quel est, incontestablement, le monument historique qui se rapproche le plus des origines du genre humain, de l'aveu même de la critique rationaliste ? C'est la Genèse. Eh bien ! la Genèse nous montre les hommes primitifs adorant le Dieu *unique CRÉATEUR DU CIEL ET DE LA TERRE*, et elle nous fait assister au com-

mencement de l'idolâtrie chez les peuples où cette première des erreurs profanait le culte du vrai Dieu, sans le faire disparaître encore.

Ce n'est pas immédiatement après le déluge, mais après la division et la dispersion des descendants des trois chefs des grandes races, que l'Ecriture nous montre le polythéisme chez les Chaldéens.

Les monuments de la religion des Indes, de la Perse, de l'Egypte, de la Grèce, de la Chine, sont d'accord avec l'Ecriture pour nous convaincre que le polythéisme n'est qu'une altération du monothéisme ; que les hommes et les peuples infidèles à la tradition et au culte primitif, n'ont fait que le corrompre de plus en plus ; et que chaque tentative de réforme n'a été, comme nous l'avons dit, qu'une tentative de retour aux premières croyances.

Les Védas, livres sacrés des Indiens, révélés, selon eux, par Brahma lui-même dès l'origine du monde, mais rédigés ou mis en ordre par Vyasa (c'est-à-dire le Collecteur ou le Compilateur), peuvent remonter, dit Cuvier, à l'époque de Moïse, si l'on en juge par le calendrier qui s'y trouve annexé et par la position des colures que ce calendrier indique.¹ Cuvier dit qu'ils peuvent remonter à cette époque, parce que cette antiquité des Védas lui semble très-douteuse,

(1) Mémoire de Colebrooke sur les Védas, cité par Cuvier dans son Disc. sur les révolut. du globe.

les époques des tables astronomiques des Indiens ayant été calculées après coup et mal calculées, et leurs traités d'astronomie antidatés. Quoi qu'il en soit, les Védas sont incontestablement le plus vieux monument de la religion des Indiens. Or, à l'époque où on les suppose écrits, et où Moïse nous montre la religion primitive luttant encore contre les progrès de l'idolâtrie, le Rig-Véda nous rappelle cette lutte en faisant entendre des accents où la foi primitive se reconnaît encore : « Résidant aux confins de cet espace éthéré, dit-il à Dieu, fort de ta propre force, maître d'une intelligence invincible, ô Indra ! tu as fait pour notre bien la terre image de ta puissance. Personne n'est semblable à toi, toi que le ciel et la terre ne peuvent contenir. Seul tu as fait complètement tout ce qui existe autre que toi. ¹ »

La religion des Hindous nous offre-t-elle depuis lors le spectacle du progrès continu? Le Brahmanisme est-il devenu autre chose qu'une grande fabrique de dieux et de fables d'une gigantesque absurdité, qu'un cloaque de vices et d'infamies?

Chakia-Mouni sous le nom de Bouddha, tenta une réforme, mais comment? En remontant aux traditions du magisme persan, les moins éloignées des traditions

(1) F. Nève, Essai sur le mythe des Ribhavas, cité par le docteur Lefebvre de l'Univ. de Louvain, dans sa Réfutation des Etudes de M. Laurent prof. à l'Univ. de Gand.

chaldéennes et mosaïques.¹ Ce qu'il y ajouta, loin de constituer un progrès religieux, ne fut qu'un progrès d'impiété ou d'ignorance. Les autorités les plus compétentes en cette matière, Rémusat, Burnouf, Barthélemy Saint-Hilaire, sont d'accord pour reconnaître dans le bouddhisme un système fondamentalement infecté d'athéisme et de nihilisme ou d'absorption finale de la vie individuelle dans le néant, et de principes de morale que la plume se refuse à transcrire.² Le bouddhisme, d'ailleurs, s'est misérablement assimilé les fables et les hontes des différents peuples où il s'est répandu.³

La religion des anciens Perses nous offre le même spectacle de corruption progressive. Le zoroastrisme, dans le Zend-Avesta, est peut-être ce qui ressemble le plus à la vérité dans les erreurs antiques, et en le lisant, on comprend quelquefois ces paroles de Creuzer : « Il serait difficile de trouver dans toute l'antiquité, si ce n'est chez les Hébreux, rien qui fût comparable à la simplicité aussi sévère que sublime de la religion fondée sur le Zend-Avesta. Le sabéisme

(1) Voyez la note à la fin de cet ouvrage.

(2) Burnouf, Introd. à l'hist. du Bouddhisme indien. — Rémusat, Mélanges d'hist. et de littér. orient. — Barthélemy Saint-Hilaire, Le Bouddhisme, sa métaphysique et sa morale. (Journal des savants, 1854 et 1855.) — Le docteur Lefebvre, Coup d'œil sur la théorie rationaliste du progrès en religion.

(3) Voyez la note citée.

(le culte des astres) y est tellement idéalisé, le culte des éléments si épuré, tous les objets de l'adoration publique ou particulière si rigoureusement subordonnés à l'idée d'un être bon, auteur, protecteur et sauveur du monde, que l'on ne saurait guères taxer de polythéisme les sectateurs de cette doctrine.¹ » — Qu'est devenue depuis lors la religion des mages? Demandez-le aux Parsis.

Demandez aussi au peuple chinois et à ses lettrés ce qu'ils ont fait des doctrines de Laotseu et de Confucius qui invoquaient avant tout les traditions primitives, comme les ont invoquées tous les vrais sages. Les superstitions d'une niaise idolâtrie d'un côté, et le matérialisme sceptique de l'autre, c'est, en deux mots, le tableau fidèle de l'état religieux du Céleste empire.

L'histoire de la vieille Egypte, de la Grèce et de Rome démontre à son tour l'impuissance de l'esprit humain à produire, par lui-même, le moindre progrès en religion :

Lucien nous apprend que les premiers Egyptiens n'avaient pas d'idoles;² Plutarque, que les Thébains ne reconnaissaient aucun dieu mortel, et n'admettaient d'autre principe que le dieu Knef qui est éternel;³ Jamblique,⁴ Théophraste et Porphyre⁵ parlent de

(1) Rclig. de l'antiq. trad. par Guigniaut.

(2) Lucien, *De Dea Syria.*

(3) *De Isid. et Osirid.* c. 10.

(4) *De Myst. Agypt.*

(5) *De Abst. animal.*

même, et les travaux des savants modernes sur l'Egypte,¹ tendent généralement à confirmer cette conclusion: que le culte primitif de l'Egypte fut le monothéisme. Où est-elle arrivée cependant par le prétendu progrès continu? Cette terre classique des sciences et des arts n'est-elle pas devenue la honte de l'esprit humain par une idolâtrie qui lutta de bassesse avec celle des Indes?

La Grèce suivit la même pente. Il est impossible d'en douter de bonne foi quand, au témoignage exprès de Platon et d'Aristote² sur la *tradition de leurs pères* relative à l'unité de Dieu, on joint ceux d'Hérodote et même d'Hésiode sur le culte primitif des habitants de la Grèce. Hérodote nous apprend que les Pélasges ne distinguaient point de dieux et ne leur donnaient pas de noms;³ et Hésiode bien plus ancien que lui, puisqu'il était contemporain d'Homère, dit aussi que sous Saturne les hommes ne rendaient point de culte *aux dieux bienheureux qui habitent l'Olympe*;⁴ et ailleurs, que Cœlus (le premier selon Apollodore qui ait régné sur *tout l'univers*) ne voulut point partager l'empire avec les Titans ou *les enfants de la terre*.⁵ Cette même notion du Dieu unique et suprême fut celle que les

(1) Jablonski, *Pantheon Ægyptiorum*. — Maury, Des travaux modernes sur l'Egypte. (Revue des deux mondes, 1855.)

(2) Arist. *De mundo*. c. 6.

(3) L. 2. n. 69.

(4) Les Travaux et les Jours, v. 135.

(5) Theog. v. 156.

les Grecs avaient d'abord de Jupiter ou de Zeus, père des dieux. Elle s'altéra à mesure que les arts firent des progrès, et finit par être abaissée dans le culte public, non jusqu'à l'idéal de l'homme parfait, mais de l'homme avili et dégradé par les passions. C'est quand la Grèce devint la reine des nations policiées, le sanctuaire par excellence des lettres et des arts, que la religion y descendit au dernier degré d'infamie. Nous avons cru longtemps que les termes généraux dont se servent la plupart des auteurs pour la flétrir, recouvreriaient certaines exagérations ; nous savons aujourd'hui que ces généralités n'étaient que des voiles exigés par la conscience publique formée par le christianisme, et qu'il est littéralement vrai que la dégradation qui se cache chez nous, avait chez les Grecs ses prêtres, ses prêtresses, ses temples et ses solennités !¹

Les vérités traditionnelles, recueillies par Socrate et Platon, étaient comme noyées dans cet océan d'erreurs, même pour ceux qui s'en faisaient les organes, puisqu'on trouve dans les ouvrages de Platon d'incroyables turpitudes mêlées aux plus pures lumières. Tant il est certain que la vérité religieuse *n'est pas une plante de la terre*, et que si l'esprit humain peut en retrouver les restes, il est impuissant seul à leur

(1) Voyez l'Hist. univ. de Cantu. — Balmès, sur la Civilisation. — Chateaubriand, Etudes historiques. — Aug. Nicolas, I. 4. ch. 6.

rendre l'unité et la vie, à refaire de ces membres dispersés, un corps vivant, une unité vivante.

Rome, à sa naissance, ne fut point idolâtre. Plutarque nous apprend que Numa « défendit aux Romains de s'imaginer que Dieu eût la forme d'homme ou de bête ; et qu'il n'y avait parmi eux ni statue ni aucune image de Dieu. Pendant les cent soixante premières années, ils bâtirent des temples et autres lieux saints ; mais ils n'y mirent jamais aucune figure de Dieu, ni moulée ni peinte, estimant que c'était un sacrilège de représenter par des choses périssables, ce qui est éternel et divin, et qu'on ne pouvait s'élever à la Divinité que par la pensée.¹ »

Varron atteste le même fait : « Si cet usage eût toujours duré, dit-il, le culte des dieux (!) serait pur. » Il le confirme par l'exemple des Juifs.²

Mais la Grèce devint la maîtresse de Rome en religion comme dans les lettres et les arts, et le grand empire descendit à son tour tous les degrés de la corruption idolâtrique. Ses philosophes (nous parlons des plus dignes) protestèrent en vain au nom de l'antiquité, comme nous l'avons entendu faire par Cicéron et Sénèque.

Ces protestations, pleines de doute et d'impuissance, n'empêchèrent pas Cicéron de sacrifier lui-

(1) Plutarque, *Vie de Numa*.

(2) Saint Augustin, *De Civit. Dei*, l. 4. c. 31.

même philosophiquement aux doctrines et aux pratiques les plus infâmes, Caton, d'en sanctionner l'usage par son exemple, Virgile, Tibulle et Horace, de les célébrer dans leurs chants.

Encore une fois, la sagesse n'était plus qu'un son, un écho de la vérité absente, un amusement d'esprit, sans autorité et sans force. Et quand la vérité vivante fit tout à coup entendre sa voix *importune* à ce monde perdu, quand elle lui apparut dans ses premiers apôtres et ses premiers disciples, l'empire se souleva contre elle et la déclara digne de mort, non-seulement par les cris de l'amphithéâtre, mais par la bouche des sages ; et afin que rien ne manquât à la condamnation du christianisme par la sagesse humaine, il se rencontra une voix, la plus grave de l'antiquité païenne, la voix de Tacite, pour justifier les supplices infligés aux chrétiens, *convictus*, disait-il, *de mériter la haine du genre humain*. Jésus-Christ l'avait prédit : *Eritis odio omnibus propter nomen meum.*

Ce fut donc la grande Rome, la Rome des Césars, des philosophes, des historiens, des orateurs, des poètes, la maîtresse de l'esprit humain, qui, pendant trois siècles, exécuta cette sentence de sang. Tant il est vrai qu'il ne faut voir dans le christianisme que le *résultat naturel du progrès continu, de la fusion des doctrines et des religions qui cherchaient alors à s'harmoniser !*

Mais il est temps de conclure : Il n'y a pas une

seule exception à ce grand fait : toujours et partout les religions ont été plus pures en se rapprochant de la religion primitive ; toujours et partout, lorsque *les religions* se sont séparées de *la religion*, c'est-à-dire de la première, elles n'ont marché (progressé) que vers la corruption : *Proficientes in pejus* ;¹ toujours et partout les tentatives de réforme n'ont été qu'un effort pour retourner au passé, effort impuissant quand il n'a été qu'**HUMAIN**, et il n'y a qu'un seul exemple d'un progrès religieux accompli dans l'humanité, c'est celui du progrès de la révélation **DIVINE** par le christianisme.²

Encore une fois, ce fait doit-il faire rejeter l'autre ?

§ II.

LES DEUX GRANDS FAITS INCONCILIAIBLES AU POINT DE VUE RATIONALISTE,
APPARAISSENT DANS LEUR HARMONIEUSE UNITÉ AU POINT DE VUE DE
LA FOI.

Le fait du progrès religieux accompli dans le monde par le christianisme, loin d'être en contradiction avec le premier fait que nous avons constaté, n'en est, au contraire, que la confirmation.

(1) *II. Tim. 3. 13.*

(2) La révélation mosaïque, dans ce qu'elle avait de général, n'a été qu'une seconde promulgation de la révélation primitive. — Les prophéties annonçaient le Christ, et tout l'ancien culte en était la figure.

Par quelle parole, en effet, Jésus-Christ condamne-t-il l'erreur? *Ab initio non fuit sic:*¹ *Il n'en était pas ainsi au commencement!*

Comment caractérise-t-il lui-même sa mission? *Non veni solvere, sed adimplere;*² *Je ne viens pas changer, mais accomplir.*

Il s'annonce comme la parole primitive qui revient elle-même à l'humanité pour lui rendre la vérité négligée, repoussée, perdue, et la lui rendre avec le surcroît de lumière qui ne peut venir que *de sa source.* *Quod fuit ab initio... annuntiamus vobis.*³

Le grand fait du culte de tous les siècles pour la religion *primitive*, et le fait immense du progrès de la religion accompli par Jésus-Christ, sont donc en parfaite harmonie, puisque la doctrine chrétienne n'est que la doctrine de la régénération, de la restauration de l'humanité déchue, de son rétablissement dans la voie de la perfection.

Aussi partout où cette doctrine n'est pas reçue, les peuples ne se relèvent pas. Partout où elle est repoussée : *Inclinata sunt regna,*⁴ les nations inclinent à la décadence. Le fait que nous avons constaté par l'histoire de l'ancien monde, se renouvelle dans le nouveau, et de même qu'il est impossible de trouver dans les siècles qui ont précédé l'Incarnation un

(1) *Matth.* 19. 8.

(2) *Ibid.* 5. 17.

(3) *I. Joan.* 4. 4.

(4) *Ps.* 45. 7.

progrès religieux quelconque en opposition avec la tradition première, ainsi est-il impossible d'indiquer depuis Jésus-Christ, un progrès religieux quelconque en dehors du christianisme ou de la révélation primitive *accomplie*.

Où trouverait-on ce progrès en dehors du Christ ? Rien depuis lui ne s'est produit hors de lui que l'islamisme et le rationalisme.¹ Mais l'islamisme n'a été lui-même, par rapport à l'idolâtrie, qu'un retour *partiel* à la foi patriarcale, et par rapport au christianisme, qu'une limite, une borne, un obstacle violemment posé² à la diffusion de l'Evangile, à la prédication de la parole chrétienne, divine et unique semence du progrès des âmes et des peuples. L'islamisme invoque le Dieu d'Abraham, mais en reniant l'accomplissement de la promesse faite au Père des croyants, en repoussant la bénédiction offerte par Jésus-Christ à toutes les nations.³

(1) Les hérésies ne sont que le rationalisme en germe.

(2) A l'insu du Prophète peut-être, mais non à l'insu de celui dont il était l'instrument, de l'Esprit de *division* dont nous avons ailleurs analysé les œuvres. (Christ et Ant. p. 245 et suiv., 257 et suiv.)

(3) « Il ne semble pas, dit un rationaliste admirateur *des religions* et de l'islamisme en particulier, il ne semble pas que Mahomet ait rien vu au delà de l'horizon de l'Arabie, ni qu'il ait songé que sa religion pût convenir à d'autres qu'aux Arabes. Le principe *conquérant* de l'islamisme est une pensée d'Omar. » (E. Renan, Mahomet et les origines de l'islamisme.) — L'islamisme est un culte de race. Ce n'est pas le culte de la grande famille humaine, ni par conséquent le culte de Dieu.

Qui, de bonne foi, reconnaîtra jamais qu'un progrès religieux ait été accompli par le Coran dans ces contrées où brillaient autrefois, au sein de chrétientés florissantes, les lumières qui s'appelaient Ignace d'Antioche, Athanase d'Alexandrie, Cyprien de Carthage, Chrysostôme de Constantinople, Grégoire de Nazianze, Cyrille de Jérusalem, Augustin d'Hippone ?

Et comment le progrès des âmes pourrait-il sortir d'une doctrine qui assigne pour terme à la destinée humaine, pour fin aux aspirations de l'homme, un harem ou plutôt un lupanar dans le ciel où quatre-vingt-dix femmes seraient les épouses de l'homme sans jamais être mères, lui donnant ainsi, pour béatitude éternelle, le libertinage sans la paternité ! — *La foi, l'espérance, l'amour*, tous les élans de l'âme ne participent-ils pas à la nature de l'objet vers lequel ils tendent ?

Comment le progrès social sortirait-il d'une doctrine qui, en consacrant la dégradation des femmes par la polygamie, dépose le germe de mort dans l'*élément social* lui-même, la famille à l'image de laquelle est toujours faite la société ?¹ — Et que parle-t-on de

(1) « Sur le point du mariage, dit l'écrivain rationaliste déjà cité, Mahomet réclama son privilége de prophète. Contrairement à ses prescriptions (le Coran défend d'avoir plus de quatre femmes), il eut quinze femmes, d'autres disent vingt-cinq. L'épisode de son mariage avec Maria la Copte est un des plus singuliers. — Ce choix provoqua une vraie sédition dans le harcm à propos de laquelle

climats pour justifier le méprisable sensualisme de l'islam et les révélations que Mahomet faisait descendre du ciel pour justifier ses désordres et ses adultères ? N'est-ce pas dans ce même Orient que le christianisme avait non-seulement relevé la famille par l'unité et la sainteté du mariage, mais encouragé la chasteté conjugale par le sublime spectacle d'une

Dieu (le dieu de Mahomet), révéla ce qui suit (dans le Coran) : *O Apôtre de Dieu, pourquoi dans la vue de complaire à tes femmes, t'abstiendrais-tu de ce que Dieu te permet? Le Seigneur est bon et miséricordieux, il annule les serments inconsidérés. Il est votre maître. Il a la science et la sagesse.* (On voit que le dieu du Coran est le dieu des bonnes gens.) — Ainsi autorisé à punir les rebelles, le Prophète les répudia pour un mois. Ce ne fut que sur les vives instances d'Abou-bekr et d'Omar qu'il consentit à reprendre leurs filles après les avoir admonestées par cet autre verset (du Coran) : *Si vous vous opposez au Prophète, sachez que Dieu se déclare pour lui. Il ne tiendrait qu'à lui de vous répudier toutes.* — Malgré l'usage qui interdit aux Arabes d'épouser les femmes de leurs fils adoptifs, Mahomet épousa Zeynab déjà mariée à Zeyd, fils adoptif du Prophète. Quelques versets du Coran firent cesser les murmures des musulmans austères, et le complaisant Zeyd vit son nom inscrit dans le livre saint. » — « Au lieu de cette haute rigueur du supernaturalisme (ajoute le même écrivain en usant d'une comparaison pleine de blasphème), au lieu de cette haute rigueur de supernaturalisme qui fit dire à l'homme-dieu : « Ma mère et mes frères sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la pratiquent», nous avons ici toutes les aimables faiblesses du cœur humain. » (E. Renan, *Ibid.*) — Faut-il s'étonner après cela que le même auteur ajoute : « L'islamisme n'est pas précisément une religion sainte, mais bien une religion naturelle, séricuse, LIBÉRALE, une religion d'hommes en un mot. » — Et voilà les docteurs du progrès !

multitude d'âmes héroïquement dévouées à Dieu et à la virginité? — Le christianisme est la religion de tous les climats et de tous les temps. Jésus-Christ, en révélant de nouveau au monde l'unité de Dieu, l'unité du genre humain, l'unité de sa rédemption, a envoyé sa parole à tous les peuples, et *partout* elle a fait des chrétiens. Lui comparer des cultes de races qui n'ont pas même songé à l'apostolat universel, et l'islamisme en particulier qui ne s'est établi que par la prédication du sabre,¹ c'est pousser la passion antichrétienne de l'esprit, c'est-à-dire l'orgueil, jusqu'à l'aveuglement.

Les barrières que l'islamisme a opposées si long-temps à la civilisation chrétienne, tombent aujourd'hui de toutes parts. L'Orient est agité par le seul contact

(1) « Il fallait, dit un disciple de l'école rationaliste, il fallait aux hommes de l'Orient, une religion de ce *monde*, une religion de conquête et de jouissances IMMÉDIATES, *le sabre comme instrument de prédication.* » (Etudes sur l'histoire de l'humanité, par M. Laurent. Tom. 5. p. 506.) — C'est bien là, en effet, une religion de ce *monde*, puisque c'est la religion de la triple concupiscence. Lisez dans l'Evangile le chapitre de la Tentation du désert où Jésus-Christ nous apprend à triompher du monde et de *son prince*, et vous trouverez l'origine des religions de ce *monde*. La religion est par sa nature le *lien* des deux mondes, du temps et de l'éternité. A ceux qui trouvent convenable aux hommes, en Orient ou ailleurs, une religion qui s'impose par le sabre et qui propose à ses sectaires certaines jouissances immédiates, il n'y a plus rien à dire. « L'islam, dit le même écrivain, commence par *séduire* leurs appétits matériels, et finit par les moraliser (!). »

de la vérité, par l'influence désormais inévitable du christianisme. Le progrès ne lui viendra que de là, comme il est venu de là partout où on le rencontre. Il faut prier ceux qui en douteraient encore, de nommer le coin de terre où la civilisation est arrivée aujourd'hui sans le christianisme. L'Angleterre semblait l'avoir *exportée* aux Indes avec l'industrie, l'administration européenne, les machines et l'électricité, sans l'intervention de l'apostolat dont elle n'avait pas la puissance, et l'on voit aujourd'hui si toutes les autres forces réunies peuvent civiliser sans celle-là. Il en sera des peuples de l'islamisme comme de ceux du brahmanisme et du bouddhisme, l'agitation n'y deviendra la civilisation que par la diffusion de la sève chrétienne.

Le rationalisme en Chine est manifestement impuissant aussi à guérir le Céleste empire de l'idolâtrie de Fo ou de Bouddha. Le philosophisme et le paganismus restent en présence sur cette vieille terre comme dans l'antiquité païenne. Les lettrés se contentent d'être les maîtres, et quand les chrétiens rendent témoignage à la vérité au tribunal des mandarins, ceux-ci leur demandent toujours comme Pilate à Jésus-Christ : *Qu'est-ce que la vérité?* sans la moindre envie de la connaître et de la répandre. Ils ont la conscience de leur impuissance, comme l'avaient autrefois Socrate et Platon, Cicéron et Sénèque. C'est que la nature dégradée, avilie,

déchue, sent qu'elle ne peut se relever que par un secours surnaturel ; c'est qu'il faut renaître, comme le disait Jésus-Christ : *Oportet nasci denuo,*¹ et que la vie ne peut revenir que d'où elle est venue. Les esprits sincères en ont la conscience, lors même qu'ils ne s'en rendent pas complètement compte.

Le rationalisme en Europe est sans doute plus actif qu'en Chine, puisqu'il participe à certain degré aux lumières répandues par le christianisme, et jouit en ingrat des bienfaits de la foi ; mais sa puissance religieuse est nulle comme ailleurs. Il a senti cette nullité au dernier siècle lorsqu'il a tenté de remplacer la révélation par la raison. Instruit par l'inefficacité de cette tentative contre le sentiment religieux, contre le sens divin que Dieu a donné à l'homme pour le mettre en relation vivante avec son principe et sa fin, le rationalisme recule aujourd'hui et s'efforce de tromper le besoin de foi que nous éprouvons tous, par l'apparence de ce qu'il lui refuse. Ne pouvant obtenir de l'esprit humain qu'il cherche la religion ailleurs que dans la révélation, il espère lui faire prendre le change en s'appelant lui-même *la révélation*. Vain espoir ! Jamais l'humanité, en matière de religion, ne croira à l'homme, et sous son masque révélateur, le rationalisme restera ce qu'il est, la négation même de la foi, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus élevé dans le monde moral.

(1) *Ioan.* 3. 7.

CHAPITRE XV.

VUE PRISE DU HAUT DU TEMPLE (SUITE).

La foi et le progrès en général.

Nous venons de voir que le tableau de l'histoire religieuse du monde nous offre deux grands faits devant lesquels tous les autres s'effacent ou dont ils ne sont que les ombres : le culte universel et légitime de ce qui est primitif, et le progrès immense accompli par le christianisme ; que ces faits sont inconciliables dans la théorie rationaliste ; que pour garder l'un, elle se voit réduite à rejeter l'autre ; que ses efforts n'aboutissent qu'à le remplacer par un rêve ; que ces deux faits enfin n'apparaissent dans leur harmonieuse unité qu'au point de vue de la foi, parce que Jésus-Christ est le Verbe incarné, la Sagesse même *qui était au*

commencement, la Parole primitive revenue au milieu des temps pour rappeler au monde l'éternelle vérité, l'accomplir et la répandre : *Ego ad hoc veni ut testimonium perhibeam veritati. — Non veni solvere, sed adimplere. — Ego sum Veritas.*

Est-ce à dire que la foi chrétienne soit désormais opposée au progrès ? L'ignorance ou la demi-science peuvent seules le supposer, puisque le christianisme s'annonce lui-même comme la religion du progrès, et par sa doctrine et par son action.

§ I.

LE CHRISTIANISME EST LA RELIGION DU PROGRÈS PAR SA DOCTRINE.

Voici la doctrine de la foi chrétienne sur le progrès : Dieu est infiniment parfait, l'homme imparfait et même déchu de sa grandeur première, mais sa régénération et sa perfection constituent le but même de sa vie : *Soyez parfaits*, nous dit Jésus-Christ, comme votre Père céleste est parfait.¹

La sagesse de Dieu est infiniment parfaite, mais l'intelligence humaine est imparfaite, et sa science perfectible.

Les vérités divines sont invariables en elles-mêmes, mais l'intelligence que nous en avons peut et doit grandir.

(1) *Malth.* 5. 48.

La loi morale, expression de la raison éternelle, est invariable comme elle, mais son accomplissement par la liberté de l'homme et des peuples, peut être plus ou moins complet dans le cours des âges.

Par la sagesse qui le soumet librement à Dieu : *Cui servire regnare est*, l'homme est appelé à régner sur lui-même et sur la nature, et Dieu *livre le monde*¹ à l'homme, afin que l'homme y étende l'empire de sa force et de ses lumières : *Et ait (Deus) : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram : — et præsit universæ terræ. — Creavit Deus hominem ad imaginem suam ; ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos. Benedixitque illis Deus, et ait : Crescite et multiplicamini, et replete terram, et subjicite eam.*²

En aspirant à l'indépendance à l'égard de Dieu, l'homme a perdu son plein empire sur lui-même et sur le monde. Sa puissance, son intelligence, sa vertu, tout a été blessé et affaibli par sa chute. Mais Dieu lui a fait grâce, et l'a rappelé à la conquête de son premier empire, non plus par le travail facile de sa première vocation, mais par la lutte plus pénible et non moins glorieuse de la seconde, par la guerre faite à l'ignorance et aux passions révoltées en lui, par le combat contre l'indocilité des forces de la nature hors de lui.

(1) *Eccl. 3. 11.*

(2) *Gen. 1. 26-28.*

De ces principes de la foi, il résulte qu'il doit y avoir un progrès de la religion, un progrès par la religion, un progrès excité, aidé, soutenu, complété par elle, et préservé par elle aussi de ce qui le conduirait à sa propre ruine.

I. Le progrès de la religion ne consiste pas seulement dans la propagation ou l'extension de la foi, mais aussi dans l'intelligence croissante du dogme, et dans l'observation de plus en plus complète de la loi divine par l'humanité.

Le progrès existe, dit Pie IX, en rappelant les paroles célèbres de Saint Vincent de Lérins, *le progrès existe et il est très-grand, mais c'est le vrai progrès de la foi, ce n'en est pas le changement. Il faut que l'intelligence, la science, et la sagesse de tous, comme de chacun en particulier, des âges et des siècles de toute l'Eglise comme des individus, croissent et fassent de grands, de très-grands progrès, afin que l'on comprenne plus clairement ce que l'on croyait d'abord plus obscurément, afin que la postérité ait le bonheur de comprendre ce que l'antiquité vénérerait sans l'entendre, afin que les pierres précieuses du dogme divin soient travaillées, exactement adaptées, sagelement ornées, et qu'elles s'enrichissent de grâce, de splendeur, de beauté, mais toujours dans le même genre (l'unité), c'est-à-dire dans la même doctrine, dans le même sens, dans la même substance, de façon qu'en se servant de ter-*

*mes nouveaux, on ne dise cependant pas de choses nouvelles.*¹

Comment ne pas entendre, comment ne pas goûter des paroles aussi manifestement vraies ? Le progrès est si peu opposé à l'unité qu'on ne le conçoit même pas sans elle. Avance-t-on sans marcher dans une direction, sans suivre une voie, et par conséquent sans point de départ et sans but ?

Nous savons que de nouveaux sophistes prétendent ne pas renier l'unité ; qu'ils s'efforcent même de la retrouver dans une unité supérieure où toutes les contradictions viennent se confondre, mais ce n'est là que le renversement de la raison. Si le monothéisme est la vérité, le polythéisme est un mensonge ; si la création de l'homme dans l'état de justice et de bonheur, si sa chute, son châtiment, sa rédemption, en un mot, si ce qu'enseigne le christianisme est la vérité, le judaïsme infidèle à sa propre tradition accomplie en Jésus-Christ, l'islamisme et le rationalisme sont des mensonges. Si Jésus-Christ est le Verbe de Dieu, et s'il a dit à l'apostolat perpétuel de son Eglise : *Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles*, le protestantisme est un mensonge. Enfin si la création, la chute, la rédemption de l'humanité ont été vraies un jour, elles le seront toujours. Vouloir modifier la vérité en la réunissant à des doctrines

(1) Bref du 17 mars 1856 aux évêques de l'empire d'Autriche.

contradictoires, dans une *prétendue unité supérieure*, ce n'est pas seulement perdre la foi, mais perdre l'esprit. L'esprit a ses maladies comme le cœur , et son orgueil lui donne aujourd'hui la fièvre. De là l'amour et l'adoration de toutes les contradictions dans l'unité supérieure du *moi humain* qui seul , en effet, les enfante toutes. Mais qu'est-ce que cela, sinon l'acte d'une intelligence en délire ?¹

Nous adorons, nous chrétiens, celui dont il a été dit : « Jésus-Christ, Fils de Dieu, n'est pas tel que le *oui* et le *non* se trouvent en lui, car tout ce qui est en lui est très-ferme : *Dei enim Filius Jesus Christus qui in vobis per nos prædicatus est, non sicut est et NON, sed èst in illo fuit.*² »

S'il faut donc que l'intelligence, la science et la sagesse de tous , comme de chacun en particulier, des âges et des siècles de toute l'Eglise comme des individus , croissent et fassent un grand , un très-grand progrès, ce doit être le vrai progrès et non le changement de la foi; et si sa clarté grandit à *nos yeux*, elle doit être toujours produite par la même lumière.

II. Après le progrès de la religion, il y a le progrès par la religion, ou le progrès dont elle est le principe.

(1) La source de cette doctrine est la philosophie allemande qui a reçu sa forme principale dans Hégel. Ses disciples furent nombreux en Allemagne , en France et ailleurs. Voyez Le Christ et les Ante-christs, Jésus-Christ dans l'histoire, *loc. cit.* et dans l'Appendice diss. XIV^e.

(2) II. Cor. 4. 19.

Le premier progrès par la religion est le progrès moral. La grande victoire de l'homme doit être remportée sur lui-même. Il doit reconquérir, à l'aide de Dieu, l'empire sur ses passions en révolte. La force spirituelle ou la vertu par laquelle il rétablit chez lui l'ordre moral et conserve la paix intérieure, est le plus difficile des courages : c'est celui qui emporte le ciel : *Regnum cœlorum vim patitur, et violenti rapiunt illud.*¹

Cette grande et suprême victoire qui rétablit l'ordre dans l'homme lui-même et y fait régner la justice, les ramène aussi dans les diverses sociétés dont il est membre. De là le second progrès *par la religion*, ou le progrès social.

La famille, nous le savons, est de droit naturel, et la société civile aussi, du moins dans ses conditions fondamentales; mais comme la nature déchue ne peut retrouver son intégrité, ni remplir toute justice, c'est-à-dire observer toute la loi morale, même naturelle, sans un remède réparateur, sans un secours surnaturel, de même, l'ordre ne peut être parfaitement rétabli, la justice complètement observée dans la famille et dans l'Etat, que par le secours surnaturel de la religion.

Comme la grâce est nécessaire à l'âme pour la guérir, l'affermir et l'aider à observer toute la loi mo-

(1) Matth. 44. 42

rale, des institutions pleines de grâce, c'est-à-dire surnaturelles, sont nécessaires au salut des sociétés ou à leur pleine conservation dans l'ordre, à leur progrès véritable dans la justice et la vraie liberté.

La religion qui unit les hommes entre eux et avec Dieu dans une société surnaturelle de vérité et de grâce, eût été, même dans l'état de justice originelle de notre nature, l'âme des sociétés humaines, puisqu'elle prépare, dispose et élève l'homme à sa destinée positive dans la vie future. Mais depuis la chute de l'homme, la religion n'est plus seulement la puissance qui élève la nature humaine à sa fin positive, elle est encore la puissance qui relève cette nature tombée, qui guérit cette nature malade, qui aide cette nature blessée et affaiblie, dans l'accomplissement même de la loi naturelle. Nous verrons bientôt cette vérité ineffaçablement écrite dans les faits les plus saillants de l'histoire. Mais avant de passer aux faits ou à l'action de la foi sur les divers genres de progrès, continuons à en exposer les principes.

III. L'homme n'a pas perdu seulement la justice intérieure ou l'empire de lui-même ; il a perdu aussi la science ou l'empire de la vérité, et la puissance ou l'empire de la nature. Sa vie trois fois militante doit donc chercher à recouvrer ce triple empire par un triple progrès.

La lutte contre l'ignorance pour ressaisir le sceptre de la science, et la lutte contre la matière indocile

pour ressaisir la direction des forces de la création, peuvent avoir lieu, certainement, et ont lieu souvent, comme le travail qui triomphe de la stérilité de la terre, sans le secours de la foi ; mais si l'homme, dans ces luttes diverses, peut triompher sans la foi, jamais cependant ses victoires ne seront *pleines* sans elle, et c'est ce qui nous a fait donner à ces victoires le nom de progrès *aidé*, *soutenu*, *complété* par la foi.

Comment, en effet, le progrès scientifique pourrait-il être complet sans elle ? La science, privée des données de la révélation, peut bien scruter les faits du monde visible, mais n'atteint que très-imparfairement les faits du monde futur et invisible. La révélation seule, nous l'avons vu, les lui fournit avec certitude. Or, ceux-ci sont les premiers ; les autres n'en sont que l'ombre ou le reflet dans le temps. Ce n'est donc qu'à l'aide de la révélation que la science peut formuler quelque chose de certain sur l'harmonie des deux mondes.

La demi-science veut absolument que le dogme, *parce qu'il est invariable*, soit un obstacle au progrès ! Mais comment la vérité peut-elle être un obstacle au progrès ? Quoi de plus invariable que les faits ? Mettent-ils pour cela obstacle au progrès des sciences ? La base même des sciences en deviendrait-elle la ruine ? Si la science n'acceptait pas les faits de la nature qui sont pleins de mystères, elle deviendrait elle-même impossible, puisqu'elle doit surtout repouser sur l'observation.

Si donc elle accepte les faits de ce monde, sur le simple témoignage des sens, comment n'accepterait-elle pas les faits de l'autre, sur le témoignage de Dieu? Elle a le droit de vérifier si ce témoignage est de Dieu, mais une fois reconnu avec certitude, il ne reste plus à la science qu'à jouir des clartés qu'il répand. Nous chrétiens, nous admettons *a priori* toutes les découvertes des sciences, parce que nous savons qu'un ordre de vérités n'est jamais en opposition avec un autre ordre de vérités. Mais notre science chrétienne est incomparablement plus étendue que celle des incroyants, parce qu'à l'ordre des faits sur lesquels reposent les sciences que nous possédons avec eux, se joint pour nous un ordre plus élevé de faits attestés par le témoignage manifeste de Dieu.

Ce sont ces faits qui s'appellent dogmes, et la vue de leur ravissant accord avec les faits de la nature et de l'humanité qu'ils illuminent, constitue cette science plus large qui, dès cette vie, nous fait préluder à la pleine vision de l'autre. Oui, à la vaste mer livrée à l'exploration des sciences humaines se joint pour nous une mer plus vaste encore, celle des réalités révélées; et à la boussole qui nous guide à travers la première, c'est-à-dire au témoignage de l'observation, nous joignons celle qui nous guide à travers la seconde, le témoignage éclatant de Dieu même. C'est de ces deux témoignages que la science chrétienne s'empare comme de deux guides assurés, pour s'élan-

cer sur ces deux mers, et on voudrait qu'elle n'avancât pas, justement parce qu'armée de ces deux boussoles, elle n'a aucune crainte d'avancer, n'en ayant aucune de se perdre !

Les sources de la théologie ne peuvent être confondues avec les sources de la philosophie, et la foi sera toujours distincte de la science. Mais il y a aussi une science de la foi, et il est une foule d'harmonies entre la nature et la révélation que la raison peut saisir. Voilà pourquoi toutes les facultés des sciences et des lettres, sans la théologie, ne feront jamais une université : *Universitatem scientiarum.*

Bâcon a dit qu'un peu de science éloigne de la foi, et que beaucoup de science y ramène, et que la religion est l'arôme qui empêche la science de se corrompre. Mais si le vrai progrès des sciences en général a besoin de cet arôme pour être préservé de la corruption, c'est surtout le progrès matériel qui en a besoin pour ne pas devenir fatal à lui-même.

Pourquoi ?

Parce qu'il est évident que, sans le progrès moral, le progrès matériel fournit des aliments aux passions sans leur offrir de remèdes, jette inévitablement la société dans le désordre, et devient ainsi le principe de sa propre ruine ; et parce qu'il n'est pas moins évident que le progrès moral sans le progrès religieux, est nécessairement sans valeur et sans durée. L'homme est ce qu'il est, déchu, blessé dans ses puis-

sances, faible contre ses passions. S'il nie la lutte que toute conscience atteste, il se nie lui-même ; s'il n'entend plus la voix qui gémit en lui comme en nous tous : *Omnis creatura ingemiscit*, il est volontairement sourd ; s'il ignore la réponse à ce cri intérieur : Qui me délivrera : *Quis me liberabit?* il ne sait rien. Il ne sait pas le remède à son mal ; il ne sait donc pas le premier mot de la morale sincère ; il dissertra sur les passions, mais ne régnera jamais sur elles.

Le progrès, pour être vrai, doit donc être harmonique dans ses différentes sphères, et le progrès des âmes, le progrès intérieur doit vivifier, soutenir les autres, et les garantir de leurs propres égarements.

Ces progrès divers produisent le mouvement des peuples vers une plus grande perfection religieuse, morale, sociale, intellectuelle et matérielle, mais ce mouvement n'a rien de fatal. Il ne ressemble ni au cours régulier des fleuves, ni même au flux et au reflux des mers, parce que, s'il est soumis à des lois, les peuples sont libres de les violer ou de les suivre. La Providence les laisse donc *dans les mains de leur conseil*, et c'est à eux de choisir ce qui doit les éléver ou les abattre.

Il faut voir maintenant que le christianisme n'est pas seulement la religion du progrès par ses principes, mais par son action.

§ II.

LE CHRISTIANISME EST LA RELIGION DU PROGRÈS PAR SON ACTION.

Action de la foi sur le progrès moral et social.¹

L'avénement de Jésus-Christ a révélé l'unité et le progrès des temps. Croyants et incrédules, nous devons tous supputer les années du monde, avant ou après Jésus-Christ.

Les siècles qui s'écoulent depuis son incarnation ont reçu de lui le caractère qui les distingue de ceux qui l'ont précédée, surtout de ceux qu'avait profanés l'idolâtrie. Ce caractère est le règne de l'esprit sur la chair, vrai principe du progrès moral, et le règne de la vérité sur la force, vrai principe du progrès social.

Jésus-Christ a imprimé ce double caractère sur le corps et l'âme de l'humanité nouvelle, en triomphant du culte idolâtrique, véritable culte de la chair, et de l'empire idolâtre, véritable empire de la force.

Comment a-t-il triomphé de l'idolâtrie ?

Voici la parole de la victoire :

(1) V. Le Christ et les Ant. p. 2^e art. 3, J.-C. clef de l'histoire du monde nouveau.

Que sert à l'homme de gagner l'univers s'il perd son âme ?

L'âme de l'homme vaut donc plus que le monde ? Oui, et cette vérité a vaincu l'idolâtrie qui n'est autre chose que le *culte du monde*, le culte rendu au monde par les passions : *Coluerunt, et servierunt creaturæ potius quam Creatori qui est benedictus in sæcula.*¹

C'est en révélant à l'homme sa grandeur et sa fin ; c'est en l'attirant par l'amour divin à cette fin sublime, que Jésus-Christ a chassé l'idolâtrie des cœurs et y a rétabli l'empire intérieur du droit ou de l'ordre moral. Qu'exige, en effet, le droit de l'homme ? Que ce qui, chez lui, est maître par nature : *Natura sua*, commande ; et que ce qui est serviteur par nature, obéisse. Le droit ou l'ordre intérieur veut donc que les sens soient soumis à l'intelligence, les passions à la raison, la chair à l'esprit. Oui, répond le grand Apôtre, au nom de l'humanité tout entière, oui, et cette loi de la vie morale plaît à mon esprit, mais j'en trouve en moi une autre qui la contrarie : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*, et je me sens impuissant à vaincre la révolte de mes sens et de mes passions. Qui donc me délivrera de leur servitude ? *Gratia Dei per Jesum Christum.*² — Voilà ce qu'a fait Jésus-Christ, et ce qu'il fait encore tous les jours chez ceux qui ne préfèrent pas lâchement

(1) *Rom. 1. 25..*

(2) *Rom. 7. 25.*

l'esclavage à la liberté, l'empire de la chair à l'empire de l'esprit : *Qua libertate Christus nos liberavit.*¹

La révélation de la grandeur, de la fin et du droit de l'homme, fut aussi le principe du progrès social, *la pierre détachée de la montagne*² qui tomba sur la base fragile de l'empire idolâtre, le renversa et le mit en poudre.

Il faut bien comprendre, aujourd'hui surtout que nous sommes témoins des efforts universellement tentés par le rationalisme pour réhabiliter l'idée païenne de la société, il faut bien comprendre ce qu'était l'empire idolâtre. Il était par l'apothéose du chef de l'Etat, une véritable *théocratie sans Dieu*. Aussi, le paganisme voulait-il que l'homme fût fait pour l'Etat et non l'Etat pour l'homme. Dans le christianisme, au contraire, nous l'avons déjà vu, toute autorité est servante. L'homme lui doit obéissance, sans doute, mais c'est parce qu'elle est l'organe, le *ministre de Dieu pour le bien temporel et spirituel de l'homme*. Là est le but. L'autorité n'est qu'un moyen de le faire atteindre. Jésus-Christ, modèle de toute autorité, l'a déclaré par ces divines paroles : *Je ne suis pas venu pour être servi, mais pour servir. — Que celui qui est le premier parmi vous devienne celui qui sert.* — Il y a donc un premier, mais pour servir.

La seconde idolâtrie, l'idolâtrie de l'Etat, fut ainsi

(1) *Gal. 4. 31.*

(2) *Dan. 2. 34.*

vaincue comme la première, et *les droits de l'homme à la pratique de ses devoirs* furent mis sous la protection de la parole et du sang de Jésus-Christ. Entendus de cette façon, on pourrait les appeler les droits divins de la conscience humaine.

Ce grand fait, l'un des traits caractéristiques du monde chrétien, a été sans cesse en butte à la tendance ennemie, toujours naturelle au pouvoir et à l'orgueil du commandement ; mais toujours combattu, il reparaît toujours. Jésus-Christ, d'ailleurs, l'a divinement garanti par l'institution de la société spirituelle appuyée, comme son universalité l'exige, sur la distinction des deux puissances.

Otez cet appui aux droits de la conscience, et bientôt la liberté de conscience ne sera plus qu'un vain mot. Pourquoi ? parce que pour être longtemps respectée, elle ne doit pas être confondue avec le caprice individuel, mais revendiquée comme le bien commun des âmes, et par conséquent constituée en *vraie puissance morale*. Pourquoi encore ? parce qu'il n'est rien de digne qui ne soit dans *l'ordre*, et que dépourvue de la base d'une autorité de son genre, d'une véritable autorité spirituelle, elle ne sera plus la liberté, mais l'anarchie des consciences. Qui le niera ? Qui affirmera jamais avec réflexion que chacun de nous peut penser et croire tout ce qu'il veut, prêcher et établir le culte qu'il lui plaira, fût-ce le culte de la bonne déesse des anciens, ou le mormonisme

des modernes ? Il y a donc des limites à la liberté de conscience ? Oui, mais qui les posera ? Será-ce la force ? non, ce doit être une autorité légitime. Mais quelle autorité sera légitime ici aux yeux de la raison ; si cette autorité n'est pas manifestement de Dieu ? Si l'autorité divine n'apparaît pas, la *raison* n'aura devant elle que *des raisons*, et toute raison est incomptente pour juger les consciences, pour maintenir ou appliquer la loi de Dieu.¹ — Si donc vous ne voulez pas l'anarchie des consciences et avec elle le droit à toutes les anarchies, montrez-moi sur la terre une autorité spirituelle, une puissance enseignante divinement établie ; ou choisissez entre le plus radical des désordres, le désordre des esprits, et le plus complet

(1) Nous n'ignorons pas le recours à la loi naturelle promulguée par la *raison* dans la conscience ! Mais en *pratique*, en *réalité* cette promulgation n'est pas sûre. Il est *de fait* que l'humanité n'est pas dans *l'état d'intégrité naturelle* ! Les erreurs innombrables des philosophes sur l'homme et sur Dieu, et ainsi sur la loi morale, démontrent, comme nous l'a dit Saint Thomas d'Aquin (Chap. III. *sup.*) la nécessité de la révélation, d'une autorité divine enseignante, pour promulguer *avec certitude* la loi naturelle elle-même. Et combien plus rigoureusement encore la révélation n'est-elle pas nécessaire, pour nous manifester les vérités que nous ne pouvons ignorer, et sur lesquelles la loi naturelle ne dit rien ? Tous, nous nous sentons troublés par une lutte intestine, et en même temps attirés à une meilleure vie. Qui répondra donc aux grandes questions de l'âme sur le mal moral et son remède, sur la douleur, la mort et la fin ? Qui, si l'autorité de Dieu ne parle pas ? La raison ici n'a qu'un droit et un devoir : de reconnaître et d'écouter Dieu, et de ne s'imposer elle-même à personne.

des despotismes, le despotisme doctrinal armé de l'enseignement obligatoire.

Cette vérité apparaissait dans tout son éclat à Augustin Thierry, lorsque le célèbre historien, éclairé enfin sur cette Eglise qu'il avait si longtemps méconnue, adressait au père Gratry ces paroles remarquables : « Je vois, par l'histoire, la nécessité manifeste d'une autorité *divine* et *visible*, pour le développement de la vie du genre humain. Or, tout ce qui est en dehors du christianisme ne compte pas. De plus, tout ce qui est en dehors de l'Eglise catholique est sans autorité. Donc l'Eglise catholique est l'autorité que je cherche et je m'y soumets. Je crois ce qu'elle m'enseigne. »

Mais continuons à constater l'action de l'Eglise de Jésus-Christ sur le progrès social :

En révélant au monde la grandeur naturelle et sur-naturelle de l'homme, Jésus-Christ révélait par là même l'égalité des hommes devant Dieu, la dignité des petits et des faibles, de la femme, de l'enfant, du pauvre, de l'esclave, du malheureux, de tout ce que méprisait l'orgueil, de tout ce que délaissait l'égoïsme, de tout ce qu'opprimait la force.

De cette divine semence de la parole du Christ, on voit donc sortir l'arbre tout entier de la véritable civilisation moderne : l'unité et l'indissolubilité du mariage divinement appuyées, l'une sur le droit de la femme, l'autre sur le droit de l'enfant, et avec elles

la pureté, la force, la majesté de la famille toujours défendue par l'Eglise contre le caprice des puissants, toujours protégée par elle comme la base même de tout ordre public ; l'adoucissement, la transformation et enfin l'abolition de l'esclavage si absolument nécessaire aux yeux des anciens, qu'Aristote et Platon le croyaient fondé sur la nature même des choses ;¹ la fin de l'infanticide légal patroné à son tour, à la honte de l'esprit humain, par le plus sublime de ses sages, le *divin Platon* ; enfin, les grandes œuvres qui ont donné des palais aux pauvres et à toutes les infirmités humaines, avec une cour pour les servir, avec des légions d'anges pour les consoler. - Ne sont-ils pas les anges de la terre, ceux qui deviennent les serviteurs volontaires de leurs frères, après avoir conquis pour eux-mêmes, à force d'amour, la liberté parfaite des enfants de Dieu, la liberté du dévouement par la chasteté ?

Or, voulez-vous, comme d'un seul coup, vous convaincre que toutes ces grandes œuvres : l'idolâtrie vaincue, l'établissement de la grande famille spirituelle des nations, la distinction des deux puissances, l'abolition de l'esclavage et des castes, la reconstitu-

(1) Ils ne se trompaient *pas tout à fait*, car l'esclavage est comme naturel à l'état social de l'humanité déchue, et son abolition résulte de notre régénération surnaturelle. Là où la nature est laissée à sa dégradation et à son égoïsme, l'esclavage renait, ou quelque chose de pire, le paupérisme, par exemple, avec toutes ses horreurs.

tion de l'unité et l'indissolubilité du mariage ; la charité, le dévouement, le sacrifice élevés à la puissance d'institutions sociales volontaires ; voulez-vous reconnaître, d'un seul regard, que ce sont là des œuvres surnaturelles qui appartiennent à Jésus-Christ et n'appartiennent qu'à lui seul ? Fixez les yeux sur la mapemonde, cherchez où l'Evangile a été reçu et où il a été repoussé, et vous aurez trouvé où sont et où ne sont pas ces faits dont l'ensemble constitue la supériorité de la civilisation moderne sur la civilisation païenne, vous comprendrez pourquoi et comment la critique la plus audacieuse et la plus superbe, s'est enfin inclinée devant la grande figure du Christ, pour confesser que l'action exercée par lui sur le monde est victorieuse de toutes les négations et de toutes les explications, et qu'on ne peut comparer à Jésus-Christ aucun autre personnage de la race humaine.¹

Enfin, si vous désirez voir avec un surcroit de clarté, qu'au christianisme seul appartiennent comme à leur divin principe, les grands faits qui caractérisent notre civilisation, retournez-vous du côté des hommes qui renient aujourd'hui Jésus-Christ, l'Homme-Dieu, le Verbe incarné, le Désiré des nations, le Sauveur du monde. Ne les voyez-vous pas rétrograder vers la

(1) Voyez les aveux du rationalisme en Allemagne, dans *Le Christ et les Antechrists*, p. 2^{me} art. 3.

civilisation païenne ? L'idolâtrie reprend l'empire de leurs cœurs par le panthéisme, par le culte du monde, de l'homme, de l'humanité, en un mot, de la nature créée, des esprits créés : *Servierunt creaturæ.*¹ L'homme n'est plus, dans ce système, qu'une parcelle du grand Tout. Sa dignité d'enfant de Dieu disparaît, sa grandeur supérieure à celle du monde s'efface. La société devient à son tour, non cette mère qui demande à l'homme des sacrifices dignes de lui, dignes de son âme, et lui fait voir dans l'amour de la patrie une vertu qui attache à Dieu par l'accomplissement de sa volonté ; mais elle devient cette grande chose qui absorbe l'individu et à laquelle l'individu doit être sacrifié comme à sa fin ; la statolâtrie, l'empire païen reparaît ainsi avec le socialisme, ennemi déclaré de la distinction des deux puissances ; la charité libre est dénoncée comme une imperfection qu'il faut proscrire au nom de la justice distributive ; et la toute-puissance de l'Etat, appuyée sur l'adage du vieil empire païen : *Omnia mihi licent in omnes*, doit remplacer l'amour de Dieu et l'amour des hommes. — La dégradation des femmes reparaît avec le divorce déjà tant favorisé par le protestantisme, et la famille en dissolution fait prévoir une dissolution semblable de la société toujours et partout formée ou *déformée* à son image. Enfin, une sorte

(1) Rom. 1. 25.

d'esclavage devient nécessaire aux sociétés où la crainte du maître doit remplacer absolument la crainte de Dieu, et de cet esclavage moderne, nous en voyons quelque chose dans l'institution de la conscription par le sort, combinée avec celle des grandes armées permanentes.

Notre civilisation cependant, jouit toujours des fruits du christianisme, mais si elle devenait assez ingrate pour vouloir les goûter en jetant la cognée à la racine de l'arbre qui les porte, ses richesses, son industrie, son luxe et sa puissance ne la préserveraient pas d'une prochaine ruine.

Les nations antiques avaient atteint le plus haut degré de civilisation matérielle, quand elles se sont tout à coup écroulées. C'est que, pour vivre, le corps le mieux organisé et le plus fastueusement vêtu ne suffit pas. Il faut une âme. Or, il est visible que l'âme du monde moderne, c'est Jésus-Christ. Demandez à quiconque en doutera encore, le nom d'un peuple actuellement civilisé que le Christ n'a pas animé de son souffle ? Voltaire, de son temps, eût peut-être nommé la Chine. Cette réponse serait par trop plaisante aujourd'hui, même sur ses lèvres.

§ III.

ACTION DE LA FOI SUR LE PROGRÈS INTELLECTUEL.¹

L'action de l'Eglise sur le progrès de la science, non de la science dogmatique seulement, mais de la science en général, est un fait historique que la passion ou l'ignorance peuvent seules méconnaître.

Les magnifiques travaux de Chateaubriand, de Schlegel, de De Maistre, de Balmès, de Wiseman, sur le mouvement intellectuel excité, soutenu, béni par l'Eglise, nous dispensent de refaire cette grande histoire de la marche de l'esprit humain sous l'impulsion de la foi ; mais comme nous venons de dessiner à grands traits le tableau du progrès moral et social dont la foi seule fut la source, nous voulons faire de même pour le progrès intellectuel, et montrer clairement qu'elle en fut du moins le plus noble principe.

L'Eglise n'était pas encore libre, que pendant les trois siècles du grand témoignage rendu à Jésus-Christ par l'amour et le sang de ses martyrs, elle fécondait déjà le génie des Justin, des Irénée, des Origène, des Clément d'Alexandrie, des Tertullien, des Cyprien, des Athénagore. A peine jouissait-elle du grand air de la liberté, que nous voyons sa foi

(1) V. Le libre Examen de la vérité de la foi, 4^e Entretien.

inspirer des esprits si supérieurs et en si grand nombre, en Orient et en Occident, qu'on ne sait auquel d'entre eux il faut donner la palme. Le génie existe sans la foi, sans doute ; mais réunis, que n'enfantent-ils pas ! Ils donnent alors au monde les Athanase, les Basile-le-Grand, les Grégoire de Nazianze, les Chrysostôme, les Augustin, les Jérôme, les Ambroise, les Léon, les Vincent de Lérins, et tant d'autres hommes illustres, dignes d'être placés à côté d'eux, jusqu'à Grégoire-le-Grand, qui vit le vieux monde romain se dissoudre pour être livré aux barbares.

Avant que ceux-ci n'en fussent complètement les maîtres, la science chrétienne savait encore trouver de sublimes organes, Boèce dans la philosophie, Cassiodore et Grégoire de Tours dans l'histoire, l'incomparable auteur des livres attribués à Saint Denis de l'Aréopage dans la théologie, Saint Isidore de Seville dans le droit et dans les langues ; et quand le génie de la science dut se réfugier dans la solitude des cloîtres ouverts par Saint Benoît, il donna l'illustre Béda à l'Angleterre, qui céda ensuite à Charlemagne, restaurateur de l'empire d'Occident, le moine Alcuin, restaurateur des études.

Mais en descendant dans la tombe, Charlemagne emporta avec lui la digue qui arrêtait le torrent des barbares. Leurs nouvelles irruptions, les violences de la féodalité, et la guerre faite par de petits princes à la papauté, replongèrent successivement l'Europe

dans l'ignorance. La science se vit de nouveau refoulée dans l'asile des monastères d'où elle était sortie, et là même, elle était trop effrayée du bruit du dehors, trop menacée, et trop souvent chassée de son sanctuaire, pour ne pas interrompre ses grandes œuvres, et ne pas attendre des temps meilleurs. Ce n'était plus celui des travaux pacifiques de l'esprit, mais celui du courage, de l'héroïsme, de la sainteté qui ne brillait pas seulement dans les apôtres des nations barbares, et dans les fondateurs d'Ordres, mais dans les hommes de toutes les conditions et jusque sur le trône, dans Saint Etienne de Hongrie, Sainte Mathilde et Sainte Adélaïde, impératrices d'Allemagne, Saint Edmond et Saint Edouard qui, à la couronne terrestre, joignirent en Angleterre celle du martyre. Dieu remédiait aux scandales, moins par la science que par la puissance de la foi, et frappait ce monde d'infidèles par les miracles vivants de sa grâce: *Signa infidelibus.*

C'est à cette époque cependant, que parut Gerbert, depuis pape sous le nom de Silvestre II, et qui préluda, dans les sciences, aux travaux du moine Roger Bacon, digne précurseur des Newton et des Galilée.

La philosophie et les lettres commencèrent à renaître au siècle de Grégoire VII et d'Urbain II, quand l'Europe allant trouver dans leur propre empire les ennemis de sa civilisation, ne dut plus autant craindre chez elle les troubles dont elle se délivra en jetant sur

l'autre rive de la Méditerranée l'écume¹ de ses divisions. — Aussitôt on vit surgir des preuves à jamais mémorables des liens qui unissent le génie et la foi. Elles apparaissent, ces preuves, dans les grands noms qui dominent le onzième siècle et ceux qui le suivent. Saint Anselme élève la philosophie à une telle hauteur qu'il écrit alors ce qui fera plus tard la gloire de Descartes, écho affaibli d'un si grand maître. Saint Anselme dissipe avec puissance les fausses lueurs des subtilités de Roscelin, comme Saint Bernard, au siècle suivant, dissipait les erreurs d'Abailard et de Gilbert de la Porrée. — L'auteur de l'*histoire de la civilisation en Europe*, M. Guizot, a cru (il était jeune alors) a cru , dis-je, trouver dans Roscelin , Abailard et Gilbert, des ancêtres de la liberté moderne de penser, tandis qu'ils n'ont donné qu'un exemple de plus de la vieille liberté de se tromper, et Saint Anselme et Saint Bernard , de la liberté de les vaincre par l'éclat de la vérité. N'est-ce pas une pitié de vouloir chercher les représentants du mouvement intellectuel dans un Roscelin qu'on ne lit plus , dans un Abailard qu'on n'a garde de lire davantage, et qui ne reste célèbre que par ses aventures , et digne d'intérêt que par son repentir ? Quel parti pris contre les faits , de ne pas voir que les vrais représentants du

(1) Par l'écume des divisions de l'Europe, nous n'entendons pas les Croisés en général, mais les querelles que firent cesser les Croisades.

progrès sont ceux qui, écrivant au onzième siècle, font encore par leurs œuvres les délices du dix-neuvième, et continueront à faire les délices des temps à venir, parce que ce qui est vrai et grand, le sera toujours ! Oui, l'homme du progrès fut alors Saint Bernard, car il résista à la manie des subtilités qui était celle de son temps, et préséra aux préjugés des Ecoles, les *Ecritures inspirées*, les *Saints Pères* élevés par la foi à une hauteur de pensée inconnue des anciens, la *nature* enfin qui était aussi son livre, comme il nous l'apprend lui-même. — La révélation, la nature, l'antiquité, voilà les trois sources où puisait Saint Bernard : n'étaient-elles pas les meilleures ?

Mais l'impulsion que Saint Bernard donnait aux intelligences vers l'étude de l'antiquité, de la nature et de la parole inspirée, ne fut pas généralement suivie; et l'on retomba dans les subtilités qui jetèrent les esprits dans une vraie confusion. C'est alors que la Providence suscita un homme qui, dans ce chaos, répandit la lumière, et fit avancer la science de plusieurs siècles, comme le dit Balmès. Cet homme fut Thomas d'Aquin, l'intelligence la plus vaste peut-être, et la plus droite dont puisse se glorifier l'esprit humain. S'il s'accommode aux formes de son temps, on voit par le fond de sa doctrine que cet homme n'ignore rien de ce que l'homme a su jusqu'à lui : philosophie antique, sciences physiques et naturelles, philosophie divine de la révélation, de tout cela, il

forme une synthèse qu'il appelle la *Somme*, où le génie égal et surpassé l'érudition, et humilie la science moderne qui s'étonne d'y trouver trop de choses qu'elle savait mal ou qu'elle ignorait tout à fait.

Ne croyez pas, cependant, que les sciences philosophiques et théologiques fussent seules alors maîtresses de l'intelligence. Non : la foi avait saisi dans les esprits cette faculté poétique qui doit aussi produire ses œuvres, œuvres vraiment grandes quand la puissance qui les crée ne s'isole pas des autres puissances de notre âme, mais rend en s'y unissant leur harmonie plus complète. Le moyen âge est plein de poésie ; il nous en a laissé des monuments sans nombre, depuis les touchantes effusions de l'extatique François d'Assise et le chant immortel du *Stabat Mater*, jusqu'à l'œuvre gigantesque du Dante ; mais ces chants suaves ou sublimes ne se font pas entendre de tous, et il est d'autres poèmes de ces temps méprisés, que tous les yeux peuvent lire encore, ce sont ces incomparables poèmes en pierre, ces temples sans rivaux qu'on appelle Cathédrales, et où l'on ne sait ce qui doit ravir le plus, ou de la hardiesse des constructions qui jaillissent à une hauteur inconnue de l'antiquité, ou de la majesté et de l'unité de l'ensemble, ou de la richesse des détails, ou du reflet de la rédemption qui est partout et qui pénètre l'âme de ce sentiment qui tient à la fois de la tristesse et de la joie, et qui s'appelle Espérance. A côté de ces sanctuaires de la foi, l'Eglise catholique

élevait partout les temples de la science. Les Papes établissaient par eux-mêmes ou par leur influence les foyers de lumières qu'ils nommèrent *Universités*, depuis les Iles Britanniques jusqu'à Rome, en France, en Espagne, en Belgique, en Allemagne, en Bohême, en Italie. En effet, qui a fondé dès le IX^e et le X^e siècle les universités d'Oxford et de Cambridge en Angleterre ? L'Eglise catholique, apostolique et romaine. Qui a fondé l'université de Paris, de Bologne et de Ferrare, de Salamanque, de Coïmbre et d'Alcala, de Heidelberg, de Prague, de Cologne, de Vienne, de Louvain, de Copenhague ? L'Eglise, l'Eglise catholique.

Qui, en 1311, ordonna que des chaires de langues, grecque, hébraïque, arabe, chaldéenne, fussent fondées à Paris, à Oxford, à Bologne, à Salamanque ? Un Pape, Clément V. Qui étaient Weissel, Reuchlin, Pic de la Mirandole, ces premiers restaurateurs de l'étude des langues orientales en Occident ? Des catholiques, des hommes de foi. Il faut donc avoir bien compté sur l'ignorance des beaux esprits, pour avoir osé dire que c'est le protestantisme qui donna parmi nous l'impulsion à l'étude des langues de l'Orient.

Lorsque le protestantisme parut, l'ardeur pour les sciences, excitée et soutenue par les Papes, était extrême. Les grandes découvertes étaient faites par les enfants de l'Eglise; et surtout la découverte de l'imprimerie, moyen puissant qu'envoyait la Providence à la chrétienté pour propager la foi et la civilisation.

sation, au moment même où de plus vastes champs allaient s'ouvrir à son zèle. Armé de la boussole, Vasco de Gama, avait trouvé la nouvelle route des Indes, et Christophe Colomb, sous le pavillon d'Isabelle, avait pris possession du nouveau monde. La flotte catholique avait arrêté pour jamais l'ambition du Croissant à Lépante, et l'Europe, pleine de lumière, jetait ses regards sur l'univers pour lui communiquer sa vie !

Mais l'unité de la chrétienté attaquée chez elle, dut hélas ! replier une grande partie de ses forces sur elle-même, et les employer à des luttes qu'un nouvel ennemi rendait nécessaires. Le protestantisme devint ainsi une occasion de controverses, et comme les maladies nouvelles sont l'occasion (non la cause) des progrès de la médecine, le protestantisme fut l'occasion des progrès de la théologie et de la critique. Les noms seuls de Suarez, de Bellarmin et de Baronius, suffisent pour rappeler la grandeur des travaux entrepris alors par les enfants de l'Eglise, et l'importance de leur succès. Mais si le protestantisme fit grandir la controverse, il ne favorisa nullement les inspirations littéraires. Quel nom le protestantisme eut-il à opposer à cette époque, à ceux de Budé, d'Erasme, de Louis Vivès, si bien nommés les triumvirs de la république des lettres ? où furent alors chez lui les penseurs comme Montaigne, les écrivains comme Juste Lipse, les chantres comme le Tasse ?

Voulez-vous une preuve irrécusable de l'influence opposée de la foi et du protestantisme sur les lettres? Voyez les nations où celui-ci est devenu le maître, et celles où le catholicisme a prévalu. Il a prévalu en France, et immédiatement après sa victoire, apparaît le grand siècle de Pascal, de Bossuet, de Fénelon, de Corneille, de Racine et de tant d'autres princes de la pensée. — Où domine le protestantisme il semble que sa froide doctrine ait tout glacé. Ce n'est qu'aux sciences exactes qu'il ne peut nuire, et on voit naître dans son sein Keppler et Newton, pendant que l'Eglise donne à la science Copernic, Galilée et Descartes. Nous ne nions pas toutefois qu'il n'y ait eu dans le protestantisme d'illustres individualités littéraires; mais nous disons deux choses incontestables : 1^o qu'on ne vit pas chez lui de ces grands courants de lumière qu'on appelle les siècles de Léon X, de Médicis, de François I^{er}, de Louis XIV; 2^o que ces individualités elles-mêmes sont une preuve nouvelle que les inspirations littéraires et philosophiques manquent à l'hérésie et se retrouvent dans la foi. Où Shakespeare les a-t-il trouvées? n'est-ce pas dans la foi catholique? Et Milton? n'est-ce pas dans les croyances que le protestantisme n'avait pas encore entamées? Ne voyons-nous pas plus tard le même phénomène se reproduire dans Schiller, et même dans Goethe et Byron, quand ils échappent au scepticisme? Il en faut dire autant et à bien plus forte raison.

son encore de l'inspiration philosophique. Demandez à Leibnitz si elle est fille de la prétendue réforme. La réponse est dans le testament de sa grande intelligence, son *Systema theologicum*, où se lit la profession de foi la plus catholique qui fût jamais. — Vous le voyez, les grandes pensées sont amies de la foi.

Il semble, au premier abord, que le XVIII^e siècle ait protesté contre cette vérité ; mais si le XVIII^e siècle eut de grands écrivains, il n'eut pas de grands penseurs. Sa littérature reste, tandis que sa philosophie toute négative a passé avec les rêves de Jean-Jacques et le rire de Voltaire. Et sa littérature, où l'a-t-il puisée ? c'est l'enseignement des lettres, tel qu'il existait dans l'Eglise, qui a formé le talent de ces écrivains, et c'est la corruption de cette époque et le rationalisme né de la prétendue réforme, qui les ont portés à se faire des armes de leur talent contre leur nourrice et leur mère.¹

A peine ce siècle finissait-il dans le sang, que le nôtre se retournait vers la foi de ses pères, et que le Génie du Christianisme reprenait son sceptre. L'auteur du livre qui porte ce titre même, Chateaubriand, est en effet le prince de la littérature contemporaine,

(1) En empruntant cette pensée à M. Aug. Nicolas, nous sommes loin de lui faire dire que la foi est seule l'inspiratrice des lettres. Ce serait une exagération démentie par les faits. Nous ne disons que deux choses : 1^o la foi élève et féconde le génie ; 2^o l'histoire de l'Eglise le prouve.

comme Joseph De Maistre l'est de la philosophie renaissante. Aussi voyez ce dernier nom grandir, pendant que ceux des rêveurs de la philosophie allemande vont s'amoindrissant toujours.

Notre temps enfin donne une preuve bien frappante de l'affinité qui existe entre le génie et la foi, preuve qui nous dispense de démontrer cette affinité en comparant les grands hommes aux grands hommes, puisqu'elle nous permet de les comparer eux-mêmes à eux-mêmes; quand de croyants qu'ils étaient, ils sont devenus aveugles, ou quand d'aveugles, ils sont devenus croyants. Voyez combien s'élèvent Stolberg, Schlegel, Goërrès, en revenant à la foi catholique, et de quelle hauteur tombent Lamennais et d'autres écrivains de notre âge, lorsqu'ils perdent cette foi de leurs pères, cette âme de leur vie. Qui de nous n'a tressailli aux accents du Tertullien moderne, quand, par son Essai sur l'indifférence, il rendait toutes les âmes attentives? Et depuis! « *Malheureux génie, qui ne fut plus que l'ombre de lui-même, dit Balmès, on le vit ployer les ailes qui lui faisaient sillonner les cieux, et tourner, comme un oiseau sinistre, sur les eaux impures d'un lac solitaire.* » — Il écrivit encore, mais qui établira jamais un parallèle entre les œuvres du croyant et de l'infidèle? Les dernières paroles de sa puissante éloquence expirent avec le cri passionné qu'il poussa en fuyant la vérité, sans s'avouer encore qu'il reniait sa foi.

Notre siècle n'a-t-il pas vu la poésie pâlir comme l'éloquence, lorsqu'elle a cessé d'être le reflet de la lumière de Dieu ? Et les voix les plus harmonieuses de nos poètes ne sont-elles pas devenues fausses, lorsqu'elles ont renoncé à la foi inspiratrice de leurs plus sublimes accords ? Quand Lamartine et Victor Hugo retrouvent-ils leur suavité et leur puissance ? n'est-ce pas quand, oubliant ce qu'ils sont devenus, ils se rêvent encore ce qu'ils ont été, et redeviennent fidèles au premier amour de leur âme ?¹

§ IV.

DU PROGRÈS TENTÉ CONTRE LA FOI. — HARMONIE DE LA FOI ET DES SCIENCES.

Jusqu'ici, nous avons parlé du progrès de la religion, du progrès moral et social produit par la religion, et du progrès intellectuel excité et secondé par elle. Il nous reste à parler du progrès tenté contre elle.

La révélation eut des ennemis dans tous les temps, parce que, dans tous les temps, la lumière a blessé les yeux malades et gêné les passions. Mais jamais complot aussi vaste ne fut organisé contre la parole de Dieu, que celui du dernier siècle. Le christianisme touchant à tout, à la création du monde et de l'hom-

(1) *Le libre Examen*, etc., 4^{me} Ent.

me, à l'origine des choses, à la dispersion des sociétés, à la division des langues et des races, à toute la suite de l'histoire de l'humanité, se vit attaqué de tous les côtés à la fois. On s'efforça de trouver des arguments contre lui dans l'astronomie, la chronologie, la physique, l'histoire naturelle, la géologie, la linguistique, les traditions des peuples et de leurs différents cultes. Mais ces efforts de la haine ne furent pas les seuls. Des esprits supérieurs, par l'amour désintéressé de la science elle-même, firent succéder aux œuvres plus ou moins légères du XVIII^e siècle, des travaux du premier ordre. Lacépède, Cuvier, Champollion, de Humboldt, Arago, Klaproth, Nieburgh, Rémusat, Dolomieu, Deluc, Letronne, Marcel de Serres, Balbi, de Paravey, Ampère, de Féruccac, et bien d'autres, devinrent, presque tous sans le vouloir, les vengeurs de la révélation ; et le progrès des sciences tourna merveilleusement à la gloire de la foi dont on en espérait la ruine.

C'est là un fait unique dans l'histoire des religions, et nous l'avons déjà indiqué : aucune autre religion que *la religion*, que la première et la perpétuelle, n'a pu soutenir l'épreuve de la science. *Le paganisme n'a pu résister à un seul regard de l'esprit humain*, a dit un célèbre écrivain de nos jours,¹ mais ce n'est pas le paganisme seul qui n'a pu résister à l'examen.

(1) Thiers, De la Propriété.

L'islamisme, chacun le sait, n'y résiste pas davantage, et le schisme comme les hérésies ne le soutiennent pas non plus. Le seul christianisme universel ou catholique n'a rien à craindre de cette épreuve souveraine. Le siècle entier des encyclopédistes a confirmé une fois de plus cette parole du divin fondateur de l'Eglise : *Non prævalebunt adversus eam.*

Oui, nous sommes en présence d'un fait unique dans les annales du monde.

Le paganisme n'a obtenu la foi ni de Socrate, ni de Platon, ni d'Aristote, ni de Cicéron, ni d'aucun de ses grands hommes. Les lettrés de la Chine, les philosophes de l'Inde, les savants de l'islamisme, ne conservent ni la foi de Brahma, ni la foi de Bouddha, ni la foi de Mahomet. Le christianisme seul a conquis et gardé la foi des plus fermes génies de tous les siècles.¹

Ne voyez-vous pas que le doigt de Dieu est ici et qu'il n'est qu'ici ? La science n'a jamais gardé la foi là où la foi ne répond pas à la révélation véritable, et la foi n'aime et ne protège la science, que là où elle est sûre d'elle-même parce qu'elle est sûre de Dieu.²

Mais la demi-science ne sait rien de tout cela : elle

(1) La science et l'incrédulité sont souvent unies, sans doute, mais on ne trouve nulle part, en dehors du christianisme, la science et la foi vivant ensemble dans des intelligences supérieures de tous les ordres, et de tous les temps.

(2) Le Christ, etc. part. 2^e, art. 4.

ne sait que deux choses, et ces deux choses qu'elle sait fort mal, s'appellent Josué et Galilée.

Parce que l'auteur du livre de Josué lui fait dire : *Soleil, arrête-toi !* la demi-science en conclut qu'il ignorait le système du monde. Nous ignorons donc le système du monde, chaque fois que nous disons que le soleil se lève ou se couche, ce que pourtant nous dirons toujours.

Quant à Galilée, voici les faits que cette pauvre demi-science s'obstine à vouloir ignorer :

Le système de Copernic suivi par Galilée a été formulé et enseigné à *Rome*, vers l'an 1425, 48 ans avant la naissance de Copernic, et 139 ans avant celle de Galilée. C'est Nicolas de Cusa professeur à l'université de *Rome*, vers l'an 1425, qui le premier enseigna l'immobilité du soleil et le mouvement de la terre. Il défendit cette théorie dans un ouvrage qu'il dédia à son ancien professeur, *le cardinal Julien Cesarini*. *Le Pape Nicolas V* éleva plus tard Nicolas de Cusa au cardinalat, et le nomma évêque de Brixen en Tyrol.

Le système de Copernic, qui eut pour base la théorie même de Cusa, et que Galilée adopta plus tard, fut si peu condamné par l'Eglise, que l'auteur même de ce système l'enseigna à *Rome*, vers l'an 1500, devant un auditoire de 2000 élèves.

Copernic fut nommé plus tard *chanoine de Königsberg en Prusse*.

Celio Calganini, qui enseigna le système de Cusa

et de Copernic en Italie, vers l'an 1518, fut nommé protonotaire apostolique par les deux *Papes Clément VII et Paul III*; et Copernic dédia son ouvrage : *De revolutionibus orbium cœlestium*, au même pape Paul III.

Le célèbre Keppler, qui développa le système de Copernic, ayant été poursuivi à ce sujet par les théologiens protestants de Tubingue, fut ardemment désiré et demandé vers l'an 1616 à l'université de Bologne, ville qui était sous le gouvernement direct du Saint-Siége.¹

Ces faits feront mieux saisir toute la portée du passage suivant du comte De Maistre sur le procès de Galilée :

« Il est inconcevable, dit-il,² qu'on ose encore parler de l'affaire de Galilée après les éclaircissements qui ont été donnés à ce sujet. Tiraboschi a démontré dans trois dissertations intéressantes³ que les souverains pontifes, loin de retarder la connaissance du véritable système du monde, l'avaient au contraire grandement avancée, et que pendant deux siècles entiers, *trois Papes* et *trois cardinaux* avaient successivement soutenu, encouragé, récompensé et le chanoine Co-

(1) Résumé des Mémoires de Tiraboschi.

(2) Examen de la philosophie de Bacon, tom. 2. chap. 49.

(3) Voir les Mémoires historiques lus à l'Académie de Modène par l'abbé Tiraboschi. (*Storia delle lettere ital.* Venise, 1796. In-8. tom. 8. p. 313 et suiv.)

pernic et les différents astronomes précurseurs plus ou moins heureux de ce grand homme ; en sorte que c'est en grande partie à l'Eglise romaine que l'on doit la véritable connaissance du système du monde. On se plaint de la persécution¹ que souffrit Galilée pour avoir soutenu le mouvement de la terre, et l'on ne veut pas se rappeler que Copernic dédia son fameux livre des *Révolutions célestes* au grand pape Paul III, protecteur éclairé de toutes les sciences, et que *dans l'année même qui vit la condamnation de Galilée, la cour de Rome n'oublia rien pour amener dans l'université de Bologne ce fameux Keppler qui, non-seulement avait embrassé l'opinion de Galilée sur le mouvement de la terre, mais prêtait de plus un poids immense à cette opinion par l'autorité de ses immortelles découvertes*, complément à jamais fameux du système copernicien.²

» Un savant astronome de l'Académie des sciences

(1) Persécution ! — En arrivant à Rome, il logea chez le cardinal Bellarmin. Sa prison passagère fut le palais et les jardins de la Trinité du Mont. Lui-même datait une lettre : *Da questo delizioso ritiro*. Pendant le peu de temps qu'il passa au Saint-Office, il fut logé dans les chambres des membres du tribunal et retourna bientôt à sa campagne près de Florence. Ces faits ne peuvent déplaire qu'aux poètes qui nous ont représenté Galilée traçant le système du monde sur les murs humides d'une prison !

(2) Le roman sur Galilée, observe très-bien M. Aug. Nicolas, est devenu historique dans Keppler persécuté par le protestantisme pour la même cause. (V. Du Protest. I. 3. Des lumières, etc.)

de Saint-Pétersbourg, s'étonne de la hardiesse avec laquelle Copernic, *en parlant à un pape*, s'exprime dans son Epître dédicatoire sur les hommes qui s'avisen *de raisonner sur le système du monde sans être mathématiciens*. Il part de la supposition que les papes avaient proscrit ce système, tandis que le contraire de cette supposition est incontestable. Jamais l'Eglise, *jamais les papes, en leur qualité de chefs de l'Eglise, n'ont prononcé un mot ni contre ce système en général, ni contre Galilée en particulier*. Galilée fut condamné par l'Inquisition, c'est-à-dire par un tribunal de théologiens qui pouvaient se tromper, et qui se trompèrent en effet sur le fond de la question. »

Le comte De Maistre a soin de dire : Sur le *fond* de la question, car ce tribunal ne se trompa nullement en condamnant la manie du grand homme de vouloir transformer, à l'aide des Ecritures, une vérité astronomique en dogme de foi. Le tribunal du Saint-Office, qui porta un jugement contre lui une première fois en 1616, déclara en 1620 que le système de Galilée pouvait être défendu par lui comme hypothèse scientifique. Galilée, en ne se contentant pas de cette déclaration, « se donna, sous ce rapport, tous les torts envers le tribunal, et dut ainsi, ajoute le comte De Maistre, à ses imprudences multipliées une mortification qu'il aurait pu éviter. Il n'y a plus de doute sur ces faits. Nous avons les dépêches de l'ambassadeur du Grand-Duc à Rome, qui déplore les torts de Galilée... »

Mais supposons le contraire de ces faits et donnons tous les torts à l'Inquisition : en résultera-t-il que *les catholiques* (comme on l'a dit) persécutèrent Galilée ? Quel délitre !...

» On ne citera pas un seul monument, un seul rescrit, un seul jugement des papes qui tende à étouffer ou seulement à décréditer aucune vérité physique ou astronomique : tout se réduit à ce décret de l'Inquisition contre Galilée, décret qui ne signifie rien, *qui est isolé¹ dans l'histoire...* ».

Et isolé dans quelle histoire ! Dans la grande histoire de l'action que nous avons vu exercer sur le progrès des sciences et des lettres par l'Eglise et la papauté dans tous les siècles.

C'est donc en vain que pour cacher à ses propres yeux cette action si pleine d'éclat, le philosophisme se fait puérilement un bandeau du procès de Galilée :

(1) Le désir aveugle de nier la grande histoire de l'union de la science et de la foi, a cependant fait trouver encore un petit fait d'une *apparence* contraire : « On cite donc un prêtre, nommé Virgile, persécuté, dit-on, au huitième siècle par le pape Zacharie, pour avoir enseigné l'existence des antipodes : voilà ce qu'ont supposé d'Alembert et l'incredule fanatique qui a écrit l'*Esquisse du tableau historique de l'esprit humain*. Or, il faut savoir que ce Virgile avait été dénoncé, non comme soutenant la rondeur de la terre, mais comme enseignant qu'il y avait sous terre d'autres hommes *qui n'avaient pas avec nous une origine commune* (opinion condamnée également par la science et par la foi). — Cette contestation amena des explications, et Virgile fut si peu persécuté, qu'il fut fait évêque de Salzbourg. » (Extrait du Christianisme de Bacon par Frayssinous.)

Ne faisons pas comme lui ; et après avoir constaté que le principe divin de la foi catholique ressort de son unité dans l'espace et le temps ; que la splendeur de cette unité grandit par sa ravissante harmonie avec le monument biblique ; par son harmonie non moins ravissante avec le monument vivant de la nature humaine ; par l'harmonie intrinsèque de ses dogmes ; par l'harmonie qu'elle fait ressortir du chaos lui-même de la fable ; par l'harmonie qu'elle nous découvre entre les grands faits de l'histoire religieuse du monde, inconciliables à tout autre point de vue que le sien ; reconnaissons encore le caractère manifestement divin de cette unité par son harmonie toujours nouvelle avec le progrès continu de la science. S'il est clair, comme nous l'avons vu, qu'un système religieux n'est pas humain, quand la raison est impuissante à en rompre l'unité intrinsèque et à y découvrir la moindre lacune, il n'est pas moins clair que ce système est surhumain, quand, dans ses rapports avec les vérités scientifiques, il n'est jamais trouvé en contradiction avec elles. Non, l'homme n'est évidemment pas l'auteur d'une doctrine qui touche à *tout*, et que la prodigieuse activité de la raison, dans les diverses sphères des connaissances humaines, n'a jamais pu trouver en défaut sur *rien*.

CHAPITRE XVI.

VUE GÉNÉRALE DE L'INTÉRIEUR DU TEMPLE.

Les grands édifices d'un caractère vraiment religieux ne nous frappent pas seulement par leur unité, leur beauté, leur majesté, par l'art, en un mot, dont ils sont la magnifique expression ; mais ils nous émeulent par quelque chose de supérieur à toutes les merveilles de l'art. Tous ceux qui les ont visités avec intelligence, savent ce que nous voulons dire, et il leur sera certainement arrivé, après les avoir parcourus, de revenir à l'entrée même de ces monuments du génie de la foi, de s'y arrêter longtemps, et sans fixer désormais leurs regards sur aucun objet déterminé, de jouir de l'impression générale produite par *ce quelque chose* qu'on pourrait appeler l'esprit du temple, et qui semble le remplir.

Mais cet esprit lui-même, comment donc faut-il l'appeler ? —

Si tous n'en savent pas le nom, tous du moins en savent le caractère ; tous savent que c'est un esprit qui élève, un esprit qui tend à dégager le nôtre des pensées de la terre, et à le porter plus haut.

Or, l'impression que nous éprouvons à la vue de ces sanctuaires où l'Eglise exerce l'action divine dont ils sont eux-mêmes le symbole, n'est, pour ainsi parler, que le reflet du mystérieux sentiment que produit en nous la présence de cette action surnaturelle, âme véritable du Temple vivant de la vraie foi.

Oui, il est aussi dans ce Temple vivant, quelque chose qu'on ne trouve jamais ailleurs au même degré, et ce quelque chose est justement *l'esprit qui nous élève* au-dessus de nous-mêmes et du monde, c'est-à-dire l'esprit de *sainteté* que nous y rencontrons partout : dans la chaire où la sainteté est prêchée : *Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra*; dans le tribunal de la réconciliation où elle est recherchée : *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*; sur l'autel où elle est offerte : *Talis enim decebat ut nobis esset pontifex, sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus, et excelsior cælis factus*; à la table sainte où elle est reçue : *Qui manducat me, vivet propter me*; et dans les pierres mêmes du temple où elle est répandue : *Vivo ego, jam non ego, vivit autem in me Christus*, — *In quo omnis ædificatio constructa crescit in templum sanctum Domino*.

§ I.

QU'EST-CE QUE LE CARACTÈRE DE SAINTETÉ ? — EST-IL FACILE
A DISCERNER DANS L'ÉGLISE.

Que faut-il donc entendre précisément par ce caractère de sainteté qui prouve la mission divine de l'Eglise, comme nous l'a prouvée son grand caractère d'unité ?

Il faut entendre la puissance que Dieu lui a donnée de guérir nos âmes et de les *elever* jusqu'à lui, c'est-à-dire : *la puissance sanctifiante*.

Qu'on ne s'imagine donc pas qu'en affirmant son caractère de sainteté, l'Eglise prétende affirmer la sainteté de tous ceux qui lui appartiennent. Non, elle sait qu'en entrant dans son sein, nul ne perd son libre arbitre ; que non-seulement ses membres, mais ses chefs, mais son chef suprême, restent libres de vivre ou de ne pas vivre selon leur foi, et qu'ils rendront compte à Dieu de l'usage qu'ils auront fait de cette liberté. Mais elle sait aussi et elle proclame bien haut, que Dieu fait jaillir en elle toutes les sources de la sainteté ; que sa doctrine en montre la voie ; que son culte et ses sacrements nous donnent la force d'y marcher ; et que l'Esprit dont Jésus-Christ lui a promis la présence, prouve lui-même en elle cette présence par ses œuvres, par son action divine, par la vie surnaturelle qu'il répand dans les âmes.

Mais qu'est-ce que la vie surnaturelle? N'est-ce pas un rêve de dévot, un fantôme de mysticité?

Non, c'est une réalité toute vivante, et que nous avons déjà constatée trois fois :

C'est la vie de pleine justice, *l'intégrité* véritable de la vie morale par l'accomplissement de toute la loi : *Oportet impleri omnem justitiam*. C'est la vie où l'homme rend à Dieu ce qu'il doit à Dieu : l'amour d'adoration, l'amour suprême ; où il se rend à lui-même et à ses frères, ce qu'il se doit et ce qu'il doit à ses frères : l'amour des enfants de Dieu. Or, nous avons vu¹ clairement que cet amour-là est surnaturel, et que sans lui, la nature humaine n'accomplit plus toute la loi, même naturelle ; que sans la flamme et la force d'en haut, elle est impuissante à aimer Dieu comme elle le doit, par-dessus toutes choses ; enfin, que cette flamme et cette force, elle les obtient quand elle les veut, et elle doit les obtenir de celui qui a dit : *Demandez, et vous recevrez ; cherchez, et vous trouverez ; frappez, et il vous sera ouvert ; et votre Père céleste donnera l'Esprit d'amour à ceux qui le lui demanderont : Dabit Spiritum bonum petentibus se.*

Cette vie surnaturelle, c'est encore celle où nous avons trouvé le principe du progrès moral, la source de la victoire de l'homme dans la grande lutte qu'il doit soutenir contre ses passions.²

(1) Chapitre VII.

(2) Chapitre XV.

Cette vie surnaturelle enfin, c'est cette *troisième vie* que nous avons vue couronner en nous les deux autres ; c'est la vie spirituelle ou divine qui n'est unie à la vie *animale* et à la vie *intellectuelle* que pour les gouverner, et qui manifeste sa présence dans notre âme par des faits qui ne sont pas de foi seulement, mais de véritables faits de conscience, aussi bien que les faits des deux autres vies qui lui sont subordonnées.¹

La présence de cette vie surnaturelle est-elle donc facilement vérifiable ?

Oui, elle est facilement vérifiable.

Pourquoi et comment ?

Parce qu'il est en nous tous quelque chose qui la *demande*, et qui nous aide à la reconnaître lorsque nous la rencontrons : ou dans la lumière qui nous la révèle, ou dans la grâce qui nous y attire, ou dans la force qui nous y élève, ou dans les exemples qui nous y convient.

« Nous avons, dit admirablement bien Saint François de Sales, nous avons une inclination naturelle au souverain bien, en suite de laquelle notre cœur a un certain intime empressement et une continue inquiétude, sans pouvoir en sorte quelconque s'accorder, ni cesser de témoigner que sa parfaite satisfaction et son solide contentement lui manque. Mais

(1) Chapitre IX et chapitre XII.

quand la sainte foi a représenté à notre esprit ce bel objet de son inclination, quel tressaillement universel de notre âme ! Le cœur humain tend à Dieu par son inclination naturelle, sans savoir bonnement quel il est ; mais quand il le trouve à la fontaine de la foi, et qu'il le voit si bon, si beau, et si disposé à se donner comme souverain bien à tous ceux qui le veulent, ô Dieu ! que de contentement, que de sacrés mouvements en l'esprit pour s'unir à jamais à cette bonté souverainement aimable ! Certes, ou que nous veuillons ou que nous ne veuillons pas, notre esprit tend au souverain bien. Mais qui est ce souverain bien ?

— Nous ressemblons à ces bons Athéniens qui faisaient sacrifier au vrai Dieu, lequel néanmoins leur était inconnu, jusqu'à ce que le grand Saint Paul leur en annonça la connaissance. C'est ainsi que notre cœur, *par un profond et secret instinct* tend en toutes ses actions et prétend à la félicité, et la va chercher ça et là, comme à tâtons, jusqu'à ce que la foi *la lui montre*. — Certes, l'honorable *inclination* que Dieu a *mise en nos âmes*, fait connaître que, quoiqu'il nous ait laissés à la merci de notre franc arbitre, néanmoins nous lui appartenons, et qu'il s'est réservé le droit de nous reprendre à soi pour nous sauver...¹ »

Saint François de Sales dit ici : *Reprendre*, parce que cette bonne inclination qui est dans notre nature

(1) *Traité de l'Amour de Dieu*, I. 2. ch. 45 et 48.

ne suffit pas seule pour nous unir à Dieu, mais « Dieu, ajoute-t-il, s'en sert comme d'une anse pour nous pouvoir plus suavement prendre et retirer à soi, » si nous consentons à l'attrait divin.

Evidemment, cette page de Saint François de Sales est le tableau fidèle d'un côté de notre intérieur, et elle nous fait comprendre pourquoi et comment il nous est facile à tous de discerner la vie surnaturelle, et dans la doctrine qui l'annonce, et dans l'action qui la réalise.

C'est parce que l'inclination au mal, au désordre, à la vanité, au monde qui passe, n'est pas seule en nous; et qu'à côté de cette inclination qui nous abaisse, il en est une autre qui tend à nous éléver, et qui nous porte au bien, à l'ordre, à la vérité, à ce qui dure, à Dieu enfin qui attire à lui le cœur qu'il a fait pour lui. Il n'est personne qui ne le sache par expérience, ou du moins, qui ne soit susceptible de le sentir, dès qu'on lui révèle cette vie plus noble dont il porte le germe dans son cœur. De là vient que nous discernons sans peine ce qui flatte nos passions et nos mauvais penchans, de ce qui nous dit au nom de Dieu : *Sursum corda!*

De là vient encore l'impression que nous éprouvons tous à la rencontre d'une vie dont le mobile est manifestement supérieur à tous les intérêts du temps. Nul n'échappe entièrement, pas plus l'incrédule que le croyant, à cette impression victorieuse. Nous

l'avons remarqué chaque fois qu'il nous a été donné de voir l'un ou l'autre de ceux qu'on appelle grands hommes, en présence de quelqu'une de ces âmes saintes qui ne manquent jamais à l'Eglise. Toujours, dans ces rencontres, nous avons observé, même chez les esprits les plus remplis du bruit de leur nom, ce silence plein d'émotion que nous n'avons pas besoin de définir ; toujours nous avons vu les traits des plus fiers visages exprimer le sentiment d'une infériorité qui s'avoue devant une grandeur qui s'ignore.

Nous savons qu'il est des hommes qui résistent à cette impression, mais en y résistant, ils l'éprouvent, et leur résistance se traduit le plus souvent en irritation contre ces exemples vivants qui les condamnent, et qu'ils s'efforcent en vain d'amoindrir. On ne se fâche pas ainsi contre un rêve ou contre un fantôme.

D'ailleurs, comment traiter de fantôme ou de rêve, une vie à laquelle nous sommes conviés, et dont nous sommes tous libres de faire l'expérience ?

Un homme célèbre du troisième siècle, philosophe et orateur, convaincu de la vanité des idoles et de la vérité de la foi chrétienne, hésitait à se déclarer pour elle, parce que, disait-il, la vie qu'elle exigeait dépassait les forces de la nature. Il reconnaissait l'obligation morale de vaincre ses passions, mais il sentait son impuissance à les vaincre. Un ami qui l'avait précédé dans la voie de Jésus-Christ, lui dit alors que, dans cette voie, on ne trouvait pas seulement la

lumière, mais la vie nouvelle; et que cette vie qui lui apparaissait impossible, lui deviendrait douce et facile, lorsqu'il l'aurait puisée à la source des sacrements. Il la chercha donc où Dieu la donne; il la trouva; et le philosophe païen devint l'illustre martyr Saint Cyprien de Carthage.

Or, encore une fois, cette transformation, ou plutôt cette création surnaturelle de l'homme nouveau, est un fait dont chacun est libre de faire l'expérience. Il n'est donc rien de plus facile à discerner que l'action de l'Esprit de Dieu dans l'Eglise, que la réalité de la présence de Celui qui a promis d'être toujours avec elle, non-seulement *plein de lumière et de vérité*, mais *plein de grâce et d'amour*.

Du reste, ceux qui refusent de faire cette expérience, n'échappent pas pour cela à l'éclat importun de la vérité, car, pour en être frappé, il n'est pas nécessaire de faire la rencontre exceptionnelle d'une des grandes âmes dont nous parlions tout à l'heure. La vie surnaturelle n'est pas le partage exclusif des héros qu'on appelle les Saints; elle se montre partout; et nous allons constater qu'à ses divers degrés, elle apparaît clairement surhumaine.

§ II.

LA VIE SURNATURELLE PROUVÉE PAR LES FAITS.¹

I. Oui, la vie surnaturelle est partout. Pas de pauvre village, pas d'humble hameau où on ne la rencontre ; et il est impossible de la méconnaître de bonne foi dans la vie ordinaire des vrais chrétiens. — Exposés comme tous les hommes aux assauts des passions, et assujettis comme eux aux inclinations de la nature déchue, ne conçoivent-ils pas le désir, ne prennent-ils pas la résolution de combattre ces inclinations et ces passions ? — N'emploient-ils pas les moyens que Jésus-Christ leur a donnés pour les vaincre ? Ne remportent-ils pas d'innombrables victoires ? Eh bien ! ce désir et cette résolution sont surnaturels ; l'emploi de ces moyens est surnaturel ; ces victoires sont surnaturelles. — D'où peut venir aux chrétiens la résolution de combattre *toutes* leurs passions ? Est-ce de la raison seule ? Non ! l'expérience générale prouve que cette ferme résolution ne naît et ne se nourrit que de la crainte d'offenser Dieu et de se perdre, du désir et de l'espérance du salut éternel de l'âme.

La raison *de l'homme*, lorsqu'elle est laissée à elle-

(1) V. Le libre Examen etc., 5^e Entret.

même, n'est jamais *pleinement* en guerre avec les passions de l'homme. Elle transige avec elles quand elle ne leur obéit pas. C'est la foi divine, la crainte divine, l'espérance divine, l'amour divin, qui en triomphent. Mais cette crainte de la justice de Dieu, ce désir du bonheur de la vie future auquel on sacrifie les passions de celle-ci, sont-ce des sentiments purement humains? Ne sont-ils pas manifestement l'effet de la correspondance à des grâces qui *combattent pour nous contre nous*, qui nous éclairent sur la corruption de notre nature, réveillent en nous les bons instincts endormis, et y rallument l'étincelle près de s'éteindre sous la cendre? Quel homme ignore ces grâces? Qui ne sait, lorsqu'il leur a résisté, ce qu'elles laissent de remords, jusqu'à ce que le châtiment de l'obstination se consomme par le silence de Dieu? Qui ne connaît ce combat de la nature dépravée et de la grâce qui tend à la relever et à la guérir? Qui donc niera, de bonne foi, la force surnaturelle qui nous aide à renoncer à nous-mêmes pour nous posséder en vérité, à nous perdre pour nous retrouver en vérité?¹

Mais c'est surtout dans l'emploi du grand moyen de vaincre, que paraît visiblement l'intervention divine. Serait-il nécessaire d'y faire reconnaître cette intervention, si l'habitude de voir les choses de Dieu ne nous

(1) *Joan. 12. 25.*

rendait insensibles aux merveilles de la religion, comme l'habitude de voir les grands spectacles de la nature nous rend insensibles aux merveilles de la création ?

Est-ce une chose humaine ou surhumaine de haïr et de détester le péché, le désordre caché de l'âme, au point d'embrasser, pour l'expier et en effacer la tache, la sublime confusion d'un aveu complet ? — Y avez-vous jamais bien pensé ? — Il est naturel à l'âme, je le sais, d'en chercher une autre pour y épancher le secret de sa peine, et quelquefois même pour s'y décharger du poids d'une faute. Aussi, le précepte divin de la confession est-il en harmonie avec les bons instincts de notre nature morale. Mais s'il est en harmonie avec ce qui reste de bon et de droit dans notre nature, il est cependant de beaucoup supérieur à nos forces. La chose est si évidente, que si l'un des maîtres du monde, fût-il le plus fort, le plus respecté, le plus aimé de tous, faisait de ce précepte une loi de son empire, le monde entier n'y verrait que le fruit de l'esprit de vertige, de l'égarement de la puissance.

Il est difficile, mais il est naturel à l'homme, de découvrir par la crainte de la mort, par l'amour de la vie, la racine de certains maux au médecin du corps ; mais il est surnaturel de découvrir, par la crainte de la mort spirituelle, par amour de la vie de l'âme, le fond de ses plaies morales au ministre de Jésus-Christ. Pour ordonner cette pleine ouverture du cœur, il fal-

lait être celui-là seul qui aide d'une manière ineffable l'âme qui veut accomplir la divine volonté.

Nous sommes loin de nier ce qui a été constaté par le comte De Maistre : que dans toute société, l'aveu fait à l'autorité a une force expiatrice qui attire l'indulgence et la grâce, et qu'il n'est pas étonnant que ce qui a lieu dans la société domestique et dans la société civile, ait dû avoir lieu aussi dans la société religieuse. Ici, comme ailleurs, le coup d'œil du génie a été sûr, et il a vu la justice et la miséricorde s'embrasser à la même condition dans les trois ordres de société. Mais il n'en est pas moins vrai que la *pleine* révélation des consciences imposée comme une loi à une société *universelle*, suppose dans le législateur une puissance surhumaine, et que la complète et constante ouverture de l'âme pour obtenir la guérison d'un mal que l'univers entier ignore, et dont la vie naturelle ne souffre pas, est un acte qui demande un motif surnaturel aussi, et par conséquent l'attrait ou la force d'en haut chez ceux qui le posent.

Mais si la loi et l'accomplissement de la loi sont surnaturels ici, le fruit de cet accomplissement, la création intérieure de l'homme nouveau, est quelque chose de surnaturel à son tour. Nous le disons hautement aux rationalistes : Il est au milieu de vous l'Esprit sanctificateur que vous méconnaissez : *Medius vestrum stetit quem vos nescitis*. Si vous cédez à l'attrait intérieur qui vous demande, à vous aussi le

grand acte de justice et d'expiation, l'aveu de l'âme fait à l'autorité spirituelle, vous sentiriez aussitôt votre cœur endurci par l'orgueil, se briser par la plus sublime des douleurs, et vous sauriez enfin ce que veut dire cette parole : *Celui qui s'humilie sera relevé.* Mais vous ne le voulez pas savoir, et quand vous rencontrez ceux qui le savent, quand vous les voyez agenouillés au tribunal sacré où la justice et la miséricorde s'embrassent, vous jetez sur eux un regard de dédain. Vous n'en avez pas le droit cependant, car il en vient là de plus grands et de plus sages que vous. Il est vrai qu'il en vient de toutes sortes, et que les dispositions qu'ils y apportent varient, depuis la plus sublime sincérité jusqu'au sacrilège. Mais je l'affirme au nom de tous ceux qui ont vu Dieu dans la révélation des consciences : la multitude des âmes le cherchent en vérité dans le sacrement de pénitence, les chrétiens en foule sont sincères, et font là ce que l'infirmité humaine ne ferait jamais seule. — Pharisiens modernes, vous les regardez de haut, vous félicitant de ne pas être comme ces hommes, et vous vous déclarez sans reproche devant Dieu et devant le monde, mais je vous le dis en vérité, ces publicains valent mieux que vous, et s'en retournent justifiés dans leurs demeures.

Oui, l'Esprit qui leur a inspiré le grand acte de justice qui s'appelle Confession, l'acte qui fait expier les fautes là même où elles ont été commises, dans

l'âme qui se relève en s'humiliant, qui redevient juste en voulant avec courage la confusion qu'elle a méritée ; ce divin Esprit guérit les plaies qu'il a fait découvrir, et fait jaillir dans les âmes les sources vives de cette vie intérieure ou surnaturelle, sans laquelle la vie de l'homme sera toujours sans portée, sans élévation, sans mérite devant Dieu. Mais avec elle, la vie chrétienne, dans ses actions, ses souffrances et sa fin, a une portée immense, et s'élève jusqu'au cœur de Dieu. Que de vertus cachées à l'orgueil du siècle, dans la vie la plus ordinaire des chrétiens de toutes les conditions ! — Que de choses entre le ciel et la terre, entre Dieu et les âmes, que ne soupçonne même pas la petite et superbe demi-science ! Nous serions infini si nous voulions rappeler ici tout ce qu'il y a de foi, d'espérance, d'amour, de fidélité aux moindres devoirs, de courage, de constance, de résignation dans les douleurs de la vie et de la mort, chez cette multitude d'âmes que nul ne peut compter : *Quam dinumerare emo poterat*, et qui condamneront au dernier jour les lâches qui auront *hai la lumière parce qu'elle découvrait leurs œuvres*,¹ et leur montrait un chemin qu'ils ne voulaient pas suivre.

II. Si la vie ordinaire des chrétiens atteste déjà si clairement la présence de l'Esprit de Dieu dans son

(1) *Joan. 3. 19.*

Eglise, que sera-ce de la vie de ces âmes, en très-grand nombre aussi, qu'on y voit dévouées sans réserve à tous les genres de sacrifices ?

Cette vie d'élite est librement embrassée, mais le choix qu'on en fait est évidemment un acte surnaturel de fidélité à une vocation supérieure, c'est-à-dire à un appel divin, dont le monde ne doute que par ignorance.

La vocation, en général, est la destination de l'homme à la voie spéciale qu'il doit suivre en ce monde, pour mieux parvenir à sa fin. Cette destination est manifestée par les dispositions naturelles que donne la Providence, par les lumières intérieures qu'elle accorde à ceux qui les cherchent, par les conseils et la direction qu'elle prépare aux âmes inexpérimentées, et qui s'avouent leur inexpérience, par les circonstances qu'elle amène et où son doigt divin se découvre : *Qui habet aures audiendi, audiat.* — Mais la vocation exceptionnelle dont nous parlons, exige des lumières plus vives, des grâces plus fortes, une voix divine plus distincte, puisqu'elle demande des sacrifices supérieurs aux forces ordinaires des enfants de Dieu : *Sors de ta patrie et de la maison de ton père, et viens où je te montrerai.*¹ C'est l'amant des âmes qui parle, et qui veut être aimé en époux, c'est-à-dire plus qu'un père et qu'une mère.² Mais

(1) Gen. 42. 4.

(2) Matth. 10. 37.

que montre-t-il aux âmes qu'il appelle? Il montre des vieillards sans soutiens qui demandent des enfants de la grâce pour remplacer ceux de la nature; il montre des enfants abandonnés qui demandent des mères; des malades sans ressources et sans consolations, qui demandent des frères et des sœurs; des pauvres sans instruction qui demandent des maîtres dévoués, des maîtres qui se donnent pour obtenir un regard de celui qui a dit : *Sinite parrulos venire ad me*; — *Pauperes evangelizantur*; il montre des hommes qui ressemblent à peine à des hommes, et auxquels il faut porter au prix de son sang, la civilisation avec la religion, et presque la raison avec la foi; il montre une foule d'âmes languissantes ou mortes devant Dieu, qui, au sein même des nations civilisées, ont besoin de la voix qui ressuscita Lazare pour les faire sortir de la corruption d'un autre tombeau; quelquefois enfin, il ne montre qu'une lampe qui brûle dans la solitude du sanctuaire où il veut des anges de prière, pour attirer la miséricorde sur un monde qui les voit sans les comprendre, et passe en les prenant en pitié!

Mais quel que soit le genre de dévouement demandé à ces âmes par la Providence, il ne faut pas croire qu'elles embrassent jamais cette vie de sacrifice sans le secours de Dieu. Non, on ne renonce pas au monde, on ne meurt pas à soi-même sans agonie, sans cette agonie où la nature humaine redit longtemps :

Transeat calix iste, mais où la grâce achève ce cri de la faiblesse par celui de la force divine : *Verumtamen non quod ego volo, sed quod tu !*

Il ne faut pas croire non plus que la grâce nécessaire pour faire le choix de cette vie de dévouement, ne le soit plus pour le maintenir. Si un seul jour, une seule heure d'abnégation par amour pour Dieu, est au-dessus des forces de l'homme déchu, que sera-ce de toute une vie ? Que ceux-là donc qui n'auraient pas été touchés jusqu'ici du caractère de sainteté de l'Eglise, se donnent la peine ou la consolation d'entrer dans ces sanctuaires de la charité et de la prière où l'on respire l'air qui guérit de la contagion du monde, et ils verront partout les institutions religieuses attester par leur constance, l'action de l'Esprit de Jésus-Christ, qui s'appelle lui-même : l'Esprit de prière et d'amour.

Jamais rien d'aussi sublime ne s'est vu hors de l'Eglise.

« Je ne trouve que dans la *seule* Eglise qui a retenu le *nom* et le *caractère* de la catholicité, dit Leibnitz, ces exemples éminents de vertus héroïques et de vie intérieure qui sont fréquents chez elle. Les Ordres religieux et les autres instituts du même genre m'ont toujours paru admirables. Ceux qui les méprisent n'ont de la vertu que des idées vulgaires, et ne mesurent ce que les hommes doivent à Dieu que d'après leur vie froide, routinière et sans âme : *Neque*

id (homines habere asceticos et contemplativos) ex minimis eorum quæ Ecclesiam illam commendant, quæ UNA catholicæ nomen et insignia retinuit, in qua SOLA vide-mus excellentium virtutum asceticæque vitæ eminentia exempla passim edi atque curari. Itaque mihi fateor semper religiosos ordines, aliaque ejusmodi laudabilia instituta, mire probata fuisse... Quicumque hæc spernunt, hi nihil nisi plebeium et vulgare de virtute sapiunt, et hominum obligationem erga Deum... frigida illa consuetudine vivendi, quæ vulgo sine zelo, sine spiritu in animis regnat, inepte metiuntur.¹

Certes, ce témoignage du plus grand nom du protestantisme, n'est pas nécessaire pour constater un fait aussi éclatant que celui qui distingue ici la véritable Eglise de toutes les sectes, et de tous les cultes; mais s'il n'est pas nécessaire aux âmes de bonne foi, il sert merveilleusement à faire toucher au doigt la mauvaise foi de celles qui méconnaissent ce que Leibnitz, malgré les préjugés de sa naissance et de son pays, a hautement déclaré dans le dernier ouvrage qui soit sorti de sa plume, et qu'on pourrait appeler son Testament catholique.

Les familles religieuses toujours renaissantes, vouées à la vie intérieure et à la vie de dévouement, constituent donc l'un des grands faits qui distinguent la seule Eglise catholique, et, qui manifestent en elle

(1) *Syst. Theolog.*

la sève divine qui manque à ses rivales. Mais c'est en regardant ce fait de plus près que nous découvrirons les deux causes immédiates qui privent les sectes de cette divine sève. La première est l'abandon qu'elles ont fait de la vertu angélique qui consacre les vierges à Jésus-Christ, et qui donne seule la *pleine liberté* de s'élever à Dieu et de se dévouer aux hommes, de s'élever à Dieu par une prière plus constante,¹ et de se dévouer aux hommes par un sacrifice plus complet de soi-même ; double liberté de la prière et du sacrifice, de la prière qui obtient l'amour et la force, et du sacrifice qui les répand. La seconde cause de la stérilité des sectes en présence de la fécondité de l'Eglise en œuvres de vrai dévouement, est dans l'abandon de l'Eucharistie, véritable Sacrement de vie pour les âmes et pour le monde. Au nom de Saint Vincent de Paul, la philanthropie se découvre, mais elle respecte et admire ce qu'elle ne comprend pas :

« Ne sentez-vous pas, disait à ses missionnaires ce grand ami des hommes, ne sentez-vous pas après la communion le feu qui brûle dans vos cœurs? » — Ces paroles révèlent la vraie source de la charité catholique. Le protestantisme est la doctrine de l'absence du Christ, comme le déisme est la doctrine de l'absence de Dieu ; mais la foi de l'Eglise est la doctrine

(1) *I. Cor.*, 7.

de la présence réelle du Dieu fait homme et de son Esprit sanctificateur.

III. Il nous reste à constater cette présence par le fruit le plus glorieux de son action surnaturelle : par la vie des Saints qui apparaissent dans l'Eglise comme des héros dans une armée de braves.

Nous savons que l'ignorance des gens d'esprit relègue les Saints dans ce qu'on appelle l'âge héroïque du christianisme, mais nous savons aussi que les Saints sont de tous les âges de l'Eglise, et qu'ils n'ont pas manqué aux temps modernes. N'appartiennent-elles pas aux derniers siècles, ces grandes âmes qui ne le cèdent en rien à celles qui font la gloire des premiers : ce François Xavier qui, rénouvelant les prodiges des temps apostoliques, gagnait un monde à Jésus-Christ, pendant que l'hérésie tentait d'en gâter un autre ? Ce François de Sales, dont la sagesse, la piété, le courage, l'héroïque patience, ramenèrent à leur Mère soixante-dix mille enfants égarés ? Ce Vincent de Paul, la personnification si vive de l'amour de Jésus-Christ pour les pauvres, que tous les cœurs compatissants cherchaient le sien, et que devenu le centre de tous, il nourrissait des provinces entières menacées de la famine, sans oublier jamais, en aidant les corps, de guérir, de sauver les âmes ? Ce Charles Borromée qui vivait pauvre sous la pourpre, et qui répondait aux sages, lorsqu'ils l'engageaient, pendant la peste de Milan, à se conserver pour son

troupeau, et à ne pas se livrer auprès des mourants à une mort presque certaine : *Je ne suis pas obligé de vivre, mais de remplir mon devoir !* Cet Alphonse de Liguori, dont le cœur brûlant d'amour pour celui qui mourut afin d'être aimé, s'est répandu en prières sur toutes les nations de la terre, et continue, après sa mort, d'élever à Dieu, par ses immortels écrits, les âmes qu'il touchait lui-même par sa parole, il y a quatre-vingts ans à peine.

N'est-ce pas aux derniers siècles qu'appartiennent la pénitence et le martyre d'amour d'un Pierre d'Alcantara, le zèle d'un Ignace de Loyola, le renoncement d'un François de Borgia, les ardeurs séraphiques d'une Thérèse et d'un Jean de la Croix, la charité héroïque d'un Jean de Dieu et d'un Camille de Lellis, l'humble magnanimité d'un Pie V, la force qu'on pourrait appeler maternelle, d'un Saint Philippe de Neri, âme véritablement mère d'une innombrable famille d'âmes ; les travaux, les combats et les victoires d'un Paul de la Croix, d'un Léonard de Port-Maurice, d'un François de Hieronimo ; le mépris du monde et en même temps l'amour des hommes et l'union avec Dieu, d'un Benoît Labre ; les vertus héroïques, ensfin, de tant d'autres encore, dont la vie a laissé d'ineffaçables traces dans l'Eglise militante, et ne sera jamais oubliée de Dieu : *Opera enim eorum sequuntur illos ?*

Il ne faut pas croire cependant, que le principe

surnaturel de la vie des Saints ne soit attesté que par la grandeur de leurs œuvres extérieures, par leur prodigieuse action sur le monde. Non, car il faut aller à la source de leurs œuvres, à la vie intérieure des Saints, pour trouver le côté le plus sublime, le plus divin de leur existence. Le vrai prodige est au dedans, au fond de ces grands cœurs dont la constante fidélité aux grâces ordinaires, a obtenu cette effusion de grâces extraordinaires qui les ont transformés en instruments privilégiés de la puissance, de la sagesse et de la charité divines. Quand on a pénétré ce secret de leur vie, on n'est plus surpris de ce qu'ils ont fait. On n'est plus étonné de la prodigieuse fécondité d'un François d'Assise, par exemple, parce qu'on a découvert ce qu'elle lui a coûté, et combien il a participé aux souffrances de Jésus-Christ, aux divines douleurs de l'enfantement du Calvaire. On ne trouve plus si incroyables les conquêtes de la parole des hommes apostoliques de tous les temps, d'un Saint Augustin en Angleterre, d'un Saint Boniface en Allemagne, d'un Saint Patrice en Irlande, d'un Saint Piat, d'un Saint Eleuthère, d'un Saint Willibrord chez les Belges et les Bataves, d'un Saint Bernard en France, d'un Saint Antoine de Padoue en Italie, d'un Saint Vincent Ferrier dans toute l'Europe et au delà, d'un Saint Louis Bertrand dans le nouveau monde, d'un Saint François Xavier dans les Indes, d'un Bienheureux Pierre Claver chez les nègres, parce qu'on a vu

quelles victoires ils ont dû remporter sur eux-mêmes avant de disposer de la puissance de Dieu.

On comprend alors, comment un homme qui mourut jeune, a su répandre de si vives lumières sur toutes les grandes questions divines et humaines, comment Saint Thomas d'Aquin a écrit ses prodigieux ouvrages ; parce qu'on est initié aux mystères de son angélique conscience , et qu'on l'a trouvé des nuits entières au pied des tabernacles , vérifiant la divine promesse de son Maître : *Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu.*

On ne juge plus inexplicable la puissance d'un Philippe de Neri, ramenant à Dieu les âmes les plus esclaves des passions, quand on l'a suivi dans les catacombes, où il allait cacher les larmes de ses yeux et les flammes de son cœur, et dans l'humble oratoire de sa cellule où il se réfugiait pour offrir le sacrifice qui le ravissait corps et âme au point de lui faire oublier le temps.

On sait, en un mot, à quelle source les Saints ont puisé tant de lumière et d'amour, tant de sagesse et de force : dans leur union intime, surnaturelle avec Dieu.

Aussi, la divine Providence qui nous excite aux combats de la vertu par leurs grands exemples, a-t-elle voulu les rendre plus efficaces encore , en nous donnant, dès cette vie même, une première vue de leur récompense, et en manifestant, avant le dernier

des jours, le salut de plusieurs de ses Saints, par les prodiges nombreux, les miracles avérés qu'elle opère par eux pendant leur vie, et surtout à leur invocation après leur mort.

Quand cette manifestation anticipée de la gloire de quelques Elus est évidente, certaine, irréfragablement attestée, la voix de l'Eglise fait alors écho par la canonisation, à ces prémisses du jugement de Dieu.

Le mot de Miracle, nous le savons, sonne mal à bien des oreilles ; et il ne manque pas d'hommes légers, d'esprits faibles, qui croient faire preuve de force en souriant au seul nom de miracle ; mais, les faits qui résistent à tout ne peuvent être ébranlés par un sourire. Ceux-là ont l'esprit plus fort, qui ne redoutent pas l'examen et ne fuient pas la lumière. Or, personne ne recherchera de sang-froid les preuves exigées par l'Eglise pour la constatation (qu'on nous passe ce terme) des faits miraculeux, c'est-à-dire pour admettre leur existence et juger de leur nature, sans finir par les affirmer incontestables avec les princes de la critique.

Nous avons pu vérifier nous-même un jour, en assistant à un examen en information, l'invincible prudence et la sévérité sagement excessive de l'Eglise en cette matière ; mais nous préférons renvoyer ceux qui doutent, à d'autres témoins vivants cités dans les actes récents de béatification et de canonisation des Saints. Qu'ils les interrogent, comme nous

l'avons fait à Rome, et ils jouiront, en leur parlant, du spectacle d'une foi centuplée par l'expérience personnelle qu'ont faite de l'action de Dieu, ces heureux témoins de la toute-puissance qui les a touchés. Cette expression nous est suggérée par le souvenir du Camaldule *instantanément* et complètement guéri d'un horrible cancer, à l'invocation de Saint Alphonse de Liguori.

Mais pourquoi les rationalistes et les sectaires cherchent-ils à suppléer à l'examen sérieux des faits, par les plaisanteries et le sarcasme? Evidemment, c'est parce que n'ayant rien de semblable à nous montrer chez eux, ils tâchent de se distraire et de distraire les autres de ce qui leur reproche divinement leur défection ou leur apostasie.

Mais à quoi sert de fermer les yeux aux miracles de l'ordre physique, quand on est forcé de rencontrer partout des miracles de l'ordre moral, quand on ne peut fuir le spectacle de la vie surnaturelle qui vient de nous apparaître, non-seulement chez les Saints et les âmes d'élite, mais à tous les degrés et dans toutes les conditions de vie chrétienne?

§ III.

LA VRAIE FOI SEULE PROCLAME HAUTEMENT L'OBIGATION DE LA GRANDE
LOI DE JUSTICE RÉALISÉE PAR LA VIE SURNATURELLE.

C'est justement parce que l'Eglise se sait en possession des moyens divinement établis pour répandre la vie surnaturelle, et qu'elle en voit tous les jours se produire les fruits dans son sein, qu'elle ose seule promulguer dans sa plénitude, et sans en dissimuler la portée, la loi divine que la grâce seule fait pleinement observer : *Tu aimeras ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces. C'est le premier et le plus grand des préceptes. Le second lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* En promulguant de nouveau cette loi primitive, Jésus-Christ ne l'a pas changée, mais l'a divinement accomplie. Voici, dit-il, toute la loi nouvelle : *Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés :* *SICUT DILEXI.*

Mais est-il vrai que l'Eglise soit seule à proclamer l'obligation de cette loi dans sa plénitude, et sans en dissimuler la portée, soit à l'égard de Dieu, soit à l'égard du prochain, soit à l'égard de nous-mêmes ? Toutes les doctrines, toutes les sectes, tous les cultes, ne sont-ils pas d'accord sur le grand point de la charité ?

Non, et bien loin d'être ici d'accord, aucune doctrine, aucune secte, aucun culte, en dehors du christianisme complet ou catholique, n'a fermement annoncé et maintenu l'obligation où est l'homme d'aimer Dieu en vérité, d'aimer tous les hommes en vérité, de s'aimer lui-même en vérité. Non, encore une fois, et rien n'est plus rigoureusement exact que ce qu'a affirmé Pascal dans ces paroles remarquables :

« La vraie religion doit avoir pour marque d'obliger à aimer Dieu : cela est bien juste, et cependant aucune autre que la nôtre ne l'a ordonné. Elle doit encore avoir connu la concupiscence de l'homme et l'impuissance où il est par lui-même d'acquérir la vertu. Elle doit y avoir apporté des remèdes, dont la prière est le principal. Notre religion a fait tout cela; nulle autre n'a jamais demandé à Dieu de l'aimer et de le suivre ! Il faut pour qu'une religion soit vraie, qu'elle ait connu notre nature, la grandeur et la basse de l'homme, et la raison de l'une et de l'autre. Quelle autre religion que la nôtre a connu toutes ces choses ?¹ »

Evidemment, toute doctrine qui ignore la grandeur et la bassesse de l'homme ; la raison de l'une et de l'autre ; l'origine de la concupiscence ou de la révolte des passions ; la nécessité où est l'homme de vaincre ces passions pour tendre à sa fin par l'amour de son

(1) Pensées, ch. 7.

Dieu et de sa sainte volonté, par l'amour de son âme et de sa propre dignité ; l'impuissance où il se trouve de remporter cette victoire, et le besoin où il est de recevoir la force qui lui manque ; la source de cette grâce et le moyen de l'obtenir ; en un mot, toute doctrine qui ignore ou rejette la vérité de la déchéance et de la rédemption, peut bien encore parler de charité, mais a perdu le sens de la chose dont elle parle, et n'a plus l'idée de l'amour qui sanctifie l'âme en l'élevant et en l'unissant à Dieu.

Eh bien ! en dehors de la foi chrétienne complète ou catholique, la rédemption est ou ignorée, ou rejetée, ou dénaturée. Elle est ignorée par le paganisme ; rejetée par l'islamisme, le judaïsme et le rationalisme ; dénaturée, nous le verrons, par les sectes qui ne veulent pas de l'unité, ce grand fruit du sang, de la prière et de l'amour du Christ : *Opus consummavi. — Ut sint unum. — Et erit unum ovile, et unus pastor.*

Nous ne disons pas qu'il n'y a d'amour pour Dieu et pour l'homme que chez ceux qui sont effectivement membres du corps de l'Eglise universelle, puisqu'on peut être de bonne foi dans l'erreur, appartenir ainsi à l'âme de l'Eglise, et participer à la grâce que l'ignorance involontaire ne repousse pas ; mais nous disons, qu'en ce cas, les âmes sont meilleures que la doctrine des cultes auxquels elles appartiennent extérieurement, et qu'il est tout à fait incontestable, qu'aucune doctrine non catholique, n'a maintenu fermement

l'obligation sous peine de la perte de l'âme, d'aimer Dieu en vérité, c'est-à-dire jusqu'au sacrifice des passions à sa sainte volonté ; et nous ajoutons que , par conséquent, aucune n'a su ce que c'est que la charité envers nous-mêmes et envers nos semblables.

Ce que nous affirmons avec Pascal, nous l'avons démontré en partie lorsque nous avons fait voir au rationalisme combien est vaine sa prétention de séparer la morale du dogme ;¹ mais nous devonsachever ici cette démonstration et prouver qu'il en est de la sainteté comme de l'unité, c'est-à-dire qu'on ne la rencontre nulle part en dehors de la catholicité, non-seulement en fait, mais même en prétention, non-seulement dans la vie qui accomplit la pleine loi de justice, mais même dans la doctrine qui l'enseigne.

Qu'y a-t-il en dehors de la doctrine catholique ? Il y a les doctrines païennes, rationalistes, mahométaines, judaïques et protestantes.

Certes, les fables du paganisme sont pleines encore des échos de la grande parole de la déchéance et de la promesse de la rédemption, mais ces échos y sont profanés, et la vérité dont ils sont les restes, n'y est plus vivante. Aussi la loi de vie y est-elle morte avec la vérité. Le paganisme est la prostitution du culte divin. Il offre à la *création* ce qui ne doit être offert qu'au Créateur : *Servierunt creaturæ potius quam Creatori.*² Nous n'avons garde de dire que tous les

(1) Chapitre VII.

(2) *Rom. 1. 25.*

païens ont ignoré Dieu ; nous serions contredits par Saint Paul : *Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt* ;¹ mais ils ne lui rendaient plus les hommages qui ne sont dus qu'à lui, ils n'avaient plus avec lui les relations que des enfants doivent avoir avec leur Père, ils n'avaient plus de cœur pour lui. Toute leur religion était renfermée et comme emprisonnée dans *le monde* par la force aveugle des passions. Elle n'allait pas au delà des corps ou des esprits créés, au delà de la nature inanimée ou animée, des hommes, des mânes, des génies, des démons. Le Dieu suprême, quand ils s'en souvenaient, leur apparaissait à une distance comme infinie, sourd, muet, indifférent, froid comme le destin, et quand Saint Paul leur disait à Athènes : *Nous sommes ses enfants, et c'est en lui que nous vivons, que nous avons le mouvement et l'être*, ils croyaient entendre une fable. Le but, la fin de leur religion, de leurs sacrifices, de leurs oracles, de leurs augures, et de tout le reste de cette grande magie constituée en culte public, n'a jamais été supérieur à la terre. Ecartez les maux, ou obtenir les biens de cette vie, la prospérité ou la gloire temporelle, voilà toute la hauteur morale, ou plutôt toute la basseur du culte idolâtrique. Ce n'est pas seulement la poésie qui nous l'apprend par Horace,² c'est la philosophie et l'éloquence qui se réunissent pour nous le

(1) *Rom. 1. 21.*

(2) Voyez ch. VII. § 3. sup.

dire par Cicéron : « Personne, écrit-il, personne n'a jamais considéré la vertu comme un don de Dieu, mais bien les richesses, les honneurs et la conservation de la vie : *Virtutem nemo unquam acceptam Deo retulit, at quod dives, quod honoratus, quod incolumis.*¹ »

Le paganisme n'a donc jamais pensé à demander à Dieu de l'aimer et de le suivre. Il n'a donc jamais pensé à lui demander les dons de l'âme, le pardon, la grâce, les forces d'accomplir la loi éternelle de justice ; il n'a pas bien connu la source de la concupiscence, et l'impuissance où l'homme est par lui-même d'acquérir la vertu ; il n'a plus voulu des remèdes nécessaires à notre infirmité, et n'a plus recouru pour être guéri, au principal qui est la prière ; il n'a été, en un mot, que le consentement prolongé à la tentation originelle, rappelée par l'Evangile dans la Tentation du désert : *Je te donnerai toutes ces choses (de la terre) si tu consens à laisser Dieu et à m'adorer à sa place : Hæc omnia tibi dabo si cadens adoraveris me.*² Le paganisme n'a plus honoré les esprits qui nous conduisent à l'amour et à l'adoration de Dieu, mais ceux qui nous en détournent : les véritables pères de l'idolâtrie : *Omnes dii gentium dæmonia.*³

Le rationalisme panthéiste n'est que l'idolâtrie elle-même dans sa forme scientifique. Matérialiste ou spiri-

(1) *De natura Deorum*, lib. 3. § 36.

(2) *Matth.* 4. 9.

(3) *Ps.* 95. 5.

tualiste, il ne distingue pas le Créateur de la création ; il méconnaît la personnalité divine ; il confond Dieu et le monde. Ce n'est donc encore que le consentement théorique et pratique au vieux mensonge : *Vous serez comme des dieux : Sicut dii* ;¹ que l'extrême opposé à toute loi de justice et de sainteté ; que la doctrine même de l'indépendance des passions divinisées.

Le rationaliste déiste n'échappe pas non plus à la vérité si admirablement constatée par Pascal. Le déiste ne sait pas d'où vient la concupiscence ou le désordre intérieur de l'homme ; il n'en connaît pas le remède, puisqu'il nie la régénération chrétienne ou surnaturelle ; il ignore celui qui a aimé le monde jusqu'à lui donner son Fils unique ; il ne sait pas même ce que c'est qu'aimer en vérité, ni Dieu, ni les hommes, ni lui-même, comme nous l'en avons pris lui-même à témoin, nous contentant d'en appeler à sa conscience.²

L'islamisme a combattu l'idolâtrie. Il a prétendu ressaisir la chaîne de la tradition patriarcale, sans paraître rejeter même le Nouveau Testament. Mais en réalité, il a renié les patriarches, Moïse et les prophètes, puisqu'il n'a pas reconnu en Jésus-Christ, l'Attente des patriarches, de Moïse et des prophètes, l'Espérance des nations, la Rédemption du monde. Sa doctrine, sous ce rapport, n'est donc plus mosaïque, mais judaïque,

(1) *Gen. 3: 5.*

(2) V. tom. I. p. 444-442, sup.

et son apparente alliance avec le christianisme n'est qu'une ignorance ou une hypocrisie, puisqu'elle repose sur l'erreur arienne et nestorienne, c'est-à-dire sur la négation même du christianisme qui est tout entier dans la foi au Verbe incarné, à la divinité de Jésus-Christ. L'islamisme tombe donc à son tour sous le coup du fait constaté par Pascal : il ignore la source et le remède de la concupiscence, et par conséquent l'amour divin et ses victoires. Il est si peu le culte de la charité, et il oblige si peu à soumettre les passions à cet amour supérieur, invincible besoin de l'âme humaine, qu'il aspire à souiller la béatitude éternelle des infâmes infractions au droit naturel qui peuplent ses sérails d'ici-bas ! Il est enfin, ce qu'un écrivain contemporain appelle, avec éloges, une religion *d'hommes*, une religion *libérale*.¹ A coup sûr, sa morale est très-libérale et très-humaine, mais ne répond nullement à ce qui reste d'instincts élevés dans le cœur de l'homme, et elle prouve que si le musulman prie, ce ne peut être *pour demander à Dieu de l'aimer* et de se vaincre. De là, partout où domine le Coran, la dégradation des femmes, et avec la dégradation des femmes, la dégradation de tous, et l'impossibilité radicale de concilier l'islamisme avec la grande loi de justice, source unique de la régénération de la famille, et ainsi de la régénération sociale.

(1) M. Renan.

L'islamisme n'a donc pas seulement perdu, comme nous l'avons déjà vu, le grand caractère qui manifeste la vérité divine à l'intelligence : l'unité dans les temps, dans l'espace et dans les choses ;¹ mais il a perdu aussi le grand caractère qui manifeste la loi divine au cœur de l'homme : la pleine justice ou la sainteté.

Ce que nous venons de dire du rationalisme et de l'islamisme, s'applique évidemment au judaïsme, puisque le judaïsme a renié la Loi et les Prophètes en reniant la rédemption. Son Christ attendu n'est pas *le libérateur des âmes, le vainqueur du péché, la source de la vie nouvelle ou de la charité qui guérira l'homme et le monde*; non; son Christ, son idéal, c'est le dominateur qui fera triompher Israël des nations; son Christ, ce sera l'Antechrist.

Le judaïsme, d'ailleurs, est désormais divisé en Juifs thalmudistes et rationalistes. Ce que nous avons dit des rationalistes en général, s'applique donc à ceux-ci en particulier. Pour les autres, les disciples du Thalmud, est-il nécessaire de prouver qu'ils renient la loi même de la charité? N'est-ce pas l'horrible pratique des maximes thalmudiques qui les a rendus odieux à toute l'Europe? N'est-ce pas elle qui a poussé les chrétiens à ces représailles solennellement condamnées par les Papes toujours prêts à accueillir à Rome les Juifs résolus à y vivre pacifiquement? La

(1) V. chapitre IV, tom. I, p. 63-64.

communication avec les chrétiens réagit, sans doute, contre les maximes traditionnelles du judaïsme infidèle, et rend une foule de Juifs meilleurs que leur doctrine, mais nous parlons de la doctrine, et nous affirmons qu'orthodoxes ou rationalistes, ils ignorent la pleine justice, la grande loi de la charité, parce qu'ils en ont méconnu la source, et restent privés des grands moyens de l'accomplir.

Quant au protestantisme, il n'a pas, du moins à son origine, méconnu la rédemption,¹ mais il l'a dénaturée, et a formellement nié la régénération intérieure de l'homme, et la possibilité d'observer la loi de justice et de sainteté.

Quiconque n'est pas initié à l'histoire de la prétenue réforme, aura peine à croire à cette négation anti-chrétienne, et sera tenté de craindre ici une exagération calomnieuse. Mais rien de plus authentique que cette négation réduite en article de foi dans les formules symboliques des protestants.

Les patriarches de la secte, loin de prêcher l'obligation essentielle au salut, *d'aimer Dieu en esprit et en vérité, et de demander à Dieu cet amour pour le servir*, posèrent en principe qu'il est impossible à l'homme

(1) Le protestantisme actuel, nous l'avons vu au ch. VI, est arrivé au rationalisme par la force même de son principe. Ceux qui, chez lui, n'ont pas suivi cette pente logique, ne restent protestants qu'en vertu du principe catholique mal appliqué. V. le même ch. VI, § 3.

depuis sa chute¹ de vaincre ses mauvais penchants ; qu'il ne peut accomplir la loi, *pas même après sa régénération*, et que le péché originel lui a ravi sa liberté.² — Calvin, au premier abord, semble ne pas aller aussi loin que Luther, et admettre que l'homme a conservé son libre arbitre, mais il n'entend par liberté que l'absence de coaction *extérieure* et non de nécessité *intérieure*, et tire les conséquences extrêmes du *Serf-arbitre* de Luther par son abominable doctrine de la prédestination absolue au salut ou à la damnation. Quand on lit les ouvrages des fondateurs du protestantisme et les confessions de foi de leurs Eglises, on est frappé des efforts qu'ils ont faits pour échapper à ce que l'Ecriture sainte et le bon sens leur rappelaient sans cesse, la NÉCESSITÉ *des bonnes œuvres*. — Ça et là, malgré leur doctrine sur l'impossibilité d'observer la loi et sur la ruine totale de la liberté, ils avouent, par une heureuse inconséquence, que la foi conduit aux œuvres, mais jamais en ce sens qu'elles soient nécessaires au salut. Jamais, en mitigeant les expressions de Luther, ils n'ont abandonné la doctrine qu'il eut le triste courage d'énoncer nettement. « Vois combien

(1) Dès les premiers jours de la réforme, cent fois ses auteurs répéterent que *l'homme ne peut accomplir la loi, pas même après sa régénération*. — Moëhler, Symbol. I. 4. ch. 3. § 22. — Voyez les textes qu'il cite.

(2) Luther a écrit sur ce sujet son fameux livre du *Serf-arbitre* contre le libre arbitre :

est riche l'homme chrétien, dit Luther : ⁴ quand il le voudrait, il ne peut perdre son salut par aucun péché, si ce n'est qu'il veuille ne pas croire, car si nous exceptons les péchés opposés à la foi, aucun ne peut l'exclure du salut. Quand la foi retourne aux promesses du baptême, ou quand elle ne s'en est point écartée, tous les péchés sont absorbés en un instant par cette même foi ou plutôt par la véracité divine, car Dieu ne peut se nier lui-même, lorsque tu t'abandonnes avec confiance en ses promesses. Le repentir et la confession des péchés, la satisfaction et toutes les œuvres inventées par les hommes, tout cela t'abandonnera bientôt, te rendra malheureux, si, oubliant la véracité divine, tu te reposes sur ces vaines pratiques de la superstition humaine. Vanités des vanités, affliction de l'esprit et du cœur est tout ce qui se fait hors de la foi en la véracité divine. » — Le misérable écrivit ce qui suit de Wartbourg à son ami Mélanchton en 1521 : « Sois pécheur, et pèche fortement : *Esto peccator, et pecca fortiter.* Mais plus fortement encore, crois et te réjouis en Jésus-Christ le vainqueur du péché, de la mort et du monde. Nous devons pécher tant que nous sommes ici-bas : *Pec-
candum est quamdiu hic sumus* ; cette vie n'est pas la demeure de la justice, mais nous attendons, dit Saint Pierre, de nouveaux cieux et une nouvelle terre où la

(4) *De Capt. Babyl.* t. 2. fol. 284.

justice fait son séjour. Il suffit que par les richesses de la gloire de Dieu , nous connaissions l'Agneau qui enlève les péchés du monde. Dès lors le péché ne peut plus nous arracher de Jésus-Christ, quand en un jour nous commettrions cent mille meurtres, cent mille adultères ! *Etiam si millies millies uno die fornicemur aut occidamus !* »

Réformateur satanique !

Il est vrai, nous le répétons, que Luther, pressé par la raison et les Ecritures qui attribuent le salut, non-seulement à la foi, mais aux bonnes œuvres, semble parfois (Je dis : Semble.) se renier lui-même et s'adoucir, comme ont aussi semblé le faire (Je dis : Semblé.) ses disciples et leurs symboles. C'est ainsi que dans ses *Tischreden* il fait ce raisonnement : Les bonnes œuvres sont le fruit de la vie nouvelle de l'esprit supérieur (Que devient le *Peccandum est?*). Donc, ajoute-t-il, elles ne peuvent rendre juste devant Dieu, mais il faut, au contraire, pour qu'elles soient bonnes, que déjà l'homme soit juste. — Vaines paroles jetées en l'air, dit Moëhler ; car l'Eglise enseigne aussi que les œuvres ne méritent pas *la régénération*, mais qu'elles sont le fruit de la vie nouvelle enfantée par l'Esprit-Saint. Toutefois, comme elle conçoit l'arbre et ses fruits sous une seule idée, la foi vivante : *Fides quæ per charitatem operatur*, elle n'a garde de dire, comme Luther, que la vie nouuelle mérite *le ciel indépendamment des bonnes œuvres*. — Une autre fois, plus

pressé encore par le bon sens et les textes sacrés, il se rapproche de la vérité en disant : que la foi et les œuvres ne sont qu'un gâteau, et que ces deux choses, vu leur unité, échangent leurs attributs, et que de là viennent ces textes qui attribuent le salut aux bonnes œuvres. — Aussi Luther, en donnant cette réponse, sentit bien qu'il revenait sur le terrain catholique et mettait à néant, dit Moëhler, le dogme favori de la prétendue réforme : *La foi justifie sans les œuvres*; car il abandonna bientôt cette explication et en chercha une autre qui fut plus en harmonie avec l'erreur fondamentale qui exprimait le fond de sa doctrine et de sa conscience : en 1542, peu de temps avant sa mort,¹ le docteur Martin Luther dit : « Il en est de la justification devant Dieu, comme d'un fils qui, héritier des biens paternels, y succède non pas à cause de ses mérites, mais bien sans mérites ni œuvres quelconques. Cependant son père lui commande de faire ou d'exécuter ceci ou cela, lui promet aussi un présent ou un don, afin qu'il s'y porte de meilleure grâce, qu'il le fasse plus facilement, plus volontiers, avec plus de joie. Ainsi il lui dit : Si tu es sage, obéissant et soumis, si tu étudies avec application, je veux t'acheter un bel habit.² Viens auprès de moi, je vais te donner une belle pomme. Un père apprend à son fils à marcher, à aller à l'école ; et, bien que de

(1) *Tischreden*, Iena, 1603, p. 176.

(2) *Ibid.*

droit naturel le fils soit l'héritier de son père, celui-ci veut pourtant *l'égayer, le réjouir, par des promesses*, afin que son fils fasse volontiers ce qui lui est commandé. En un mot, un père fait l'éducation de son fils.

— Or, il faut savoir que les promesses de Dieu et ses récompenses ne sont de même qu'une *pædagogia*, des moyens d'éducation. Comme un bon père, Dieu nous excite et nous attire, il nous réjouit et nous porte à faire le bien, à servir notre prochain; *non toutefois pour que nous méritions le ciel, car il nous le donne et nous en fait présent par une grâce purement gratuite.*»

— Vous l'entendez : les enfants peuvent se dispenser d'être dociles aux leçons de leur bon Père, et ils n'en ont rien à craindre, car les divines menaces de la justice éternelle faites aux pécheurs obstinés ne seront qu'un vain bruit, pourvu qu'ils croient fermement que le ciel leur est dû comme leur héritage ! — Vous voyez donc clairement que la doctrine du protestantisme ne prescrit pas l'amour divin qui fait éviter l'offense de Dieu, et que par conséquent *elle ne fait pas demander à Dieu de l'aimer et de le suivre*. Elle dit, au contraire, que cet amour est de l'autre vie, et que la foi *seule* est nécessaire dans celle-ci, foi toute nouvelle que vous venez d'entendre prêcher par les fondateurs du protestantisme, et qui est formulée dans les symboles de la réforme.

Mais les protestants d'aujourd'hui, demandera-t-on, ne renient-ils pas ces symboles ?

Il faut distinguer :

Nous avons constaté que le principe du protestantisme est la négation même de la foi, et la source féconde d'interminables variations. Mais, malgré ce principe, les protestants qui veulent être *orthodoxes* et qui tiennent à une *doctrine*, n'ont pas renié ces symboles ou professions de foi arrêtées dans leurs assemblées, et inspirées par la pensée des fondateurs de la prétendue réforme. Or, quand il s'agit de prouver que la *doctrine protestante* est frappée au cœur par le trait mortel de la grande vérité si bien résumée par Pascal, il faut prendre cette doctrine dans ses confessions de foi publiques formulées à l'origine et maintenues jusqu'aujourd'hui par les fidèles protestants. Hors de là, il n'y a rien à prouver contre la doctrine protestante, puisqu'il n'y a plus de doctrine, mais des opinions qui ne naissent que pour mourir, de vains nuages qui n'apparaissent que pour se dissiper. Nous savons parfaitement qu'il est une foule de protestants meilleurs que leur doctrine, comme il en est une foule qui sont de bonne foi dans les sectes où ils sont élevés, parce qu'ils en ignorent l'origine et n'ont pas été à même de voir et d'entendre l'Eglise-Mère qu'ils ne connaissent que par les calomnies de leurs maîtres ; mais ce n'est pas de cela qu'il est ici question. Nous avons promis de prouver que la *doctrine protestante*, celle qui a inspiré la prétendue réforme, n'a pas même l'ombre de sainteté, et nous

croyons l'avoir prouvé à l'évidence, en constatant cette doctrine sur la grâce, la foi et les bonnes œuvres en général. — L'enseignement doctrinal du protestantisme n'a pas mieux traité les vertus en particulier, puisqu'il a commencé par flétrir les trois plus belles fleurs du champ de l'Eglise : l'humilité, la virginité et la sainteté du mariage. L'humilité, en offrant à tous les fidèles le siège de docteurs, de juges des controverses, avec la promesse de l'inaffabilité qu'il refusait à l'Eglise ; — la sainteté du mariage, en ne comprenant pas son caractère sacré que la loi de grâce éleva jusqu'à la dignité de sacrement, et en brisant son indissolubilité et son unité, au mépris de la femme relevée de son ignominie par Jésus-Christ ; — la virginité et la continence enfin, en niant sa prééminence formellement déclarée par le Sauveur et par Saint Paul, en profanant les sanctuaires des vierges consacrées à Dieu, et en arrachant ainsi à la société, les anges consolateurs de toutes les infirmités et de toutes les douleurs. — La doctrine du protestantisme sur la grâce, les bonnes œuvres, les vertus, et sur la foi qui seule justifie, devait nécessairement aussi dessécher les sources de la prière, et éteindre cet esprit qui nous porte intérieurement à gémir sur nous-mêmes, et à demander humblement la guérison de notre âme. C'est effectivement ce qui a lieu : qui-conque a parcouru les pays protestants et les pays catholiques, a été frappé de la différence qui existe

sous ce rapport entre les enfants de l'Eglise et ceux de l'hérésie. Les protestants sont convenables avec Dieu et ordinairement assez contents d'eux-mêmes, car le protestantisme les rend sourds au gémissement intérieur dont parle Saint Paul, et leur laisse ignorer les communications intimes de la prière, qui animent la vie des chrétiens. Le besoin de la prière a fini, il est vrai, par faire réaction dans le piétisme, mais le piétisme n'est encore que le rêve de la piété. Les piétistes revenus en grand nombre à l'unité, soit en Allemagne, soit en Angleterre où ils portent un autre nom, sont là pour attester qu'ils n'ont trouvé que dans l'Eglise l'aliment divin dont leur âme avait faim, et les sources vives où leur ardente soif s'est enfin étanchée.

§ IV.

RÉSUMÉ ET CONCLUSION.

L'Eglise qui seule se sait en possession des moyens divinement institués pour rendre aux hommes la vie spirituelle, pour la leur conserver et pour la faire croître,¹ est aussi la seule puissance doctrinale qui ait

(1) Nous avons déjà rappelé plus haut que les hommes privés *sans leur faute* des moyens ordinaires de sanctification, sont aidés de Dieu d'une manière exceptionnelle, mais que le grand courant de la grâce est *visiblement* dans la Cité de Dieu.

jamais osé maintenir avec fermeté, et sans en taire la portée, l'obligation de la loi de sainteté ou de pleine justice.

Elle est aussi la seule société religieuse qui offre constamment à nos regards le fait splendide de la vertu surnaturelle à tous ses degrés, et dans la vie ordinaire des vrais chrétiens, et dans la vie plus parfaite des âmes spécialement dévouées à Dieu, et dans la vie des âmes héroïques dont la gloire, par une disposition digne de l'infînie sagesse de Dieu, semble déjà se refléter dans le temps.

Ce grand fait, nous le disons avec Leibnitz, ne peut être méconnu que par des âmes *vulgaires*, et par des esprits devenus volontairement *incapables* d'apprécier ce qui est de Dieu : *Qui nihil nisi plebeium et vulgare de virtute sapiunt, et hominum obligationem erga Deum... frigida illa consuetudine vivendi, quæ vulgo sine zelo, sine spiritu in animis regnat, inepte metiuntur.*¹ Le grand homme parle comme le grand Apôtre : *Animalis homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei.*²

Mais si l'*homme animal* méconnaît les choses de Dieu, parce qu'il est volontairement réduit à la vie des passions, et dominé par l'orgueil qui ne veut pas avouer son esclavage ; il n'en est pas de même de l'homme coupable qui gémit encore de sa servitude. Il lui suffit de désirer la liberté des enfants de Dieu,

(1) Voyez page 160-161, *supra*. (2) *I. Cor. 2. 14.*

et d'écouter la voix qui crie en lui comme en nous tous : *Quis me liberabit?* pour reconnaître aussitôt où est la *parole* de la délivrance et la *vie nouvelle*.

Oui, ce que nous avons dit de l'autorité¹ et de l'unité² que cherche l'esprit de l'homme, il faut le dire aussi de la justice ou de la sainteté que cherche son cœur : qu'elle vient à sa rencontre dans la parole et la vie de l'Eglise, et que l'harmonie manifeste de l'aspiration que Dieu met en nous, et de l'œuvre divine par laquelle seule il lui répond hors de nous, révèle clairement qu'il est là et qu'il n'est que là.

Il faut encore dire de la sainteté de l'Eglise, sous un autre rapport, ce que nous avons dit de sa catholicité : ceux qui la méconnaissent, ne la méconnaissent pas sans entrevoir ce qu'ils nient,³ et ils la confessent, malgré eux, en la niant.

Où et quand la confessent-ils ?

Mais n'avez-vous jamais entendu cette voix qui retentit par les mille bouches de la presse, quand un scandale afflige la grande famille des enfants de Dieu ?

— D'où vient donc que sur cette terre ingrate qui produit tant de ronces et d'épines ; sur cette terre où les crimes se multiplient au point de se faire oublier les uns par les autres, et de se laisser raconter de sang-froid dans une foule d'ouvrages trop recherchés par une curiosité coupable, d'où vient que si le scandale

(1) Tom. I. p. 28. 34. 74. (2) *Ibid.* p. 47 et suiv. (3) *Ibid.* p. 72-73.

touche la robe du prêtre, que si le crime vient souiller une âme consacrée, un cri d'horreur s'élève de tous les côtés à la fois, grandit avec puissance, nourri qu'il est par la consternation des bons et la joie des méchants ? — C'est la justice de Dieu, sans doute, qui éclate dès ce monde sur le sacrilége ; mais n'est-ce pas aussi de la part du monde lui-même, le sentiment *de l'énormité du contraste* entre le crime commis et la sainteté de la famille où il se rencontre ? Ce n'est donc pas Dieu seul qui proclame le sacrilége, c'est-à-dire *la profanation de ce qui est saint*, mais c'est aussi le monde, et même le monde condamné par Jésus-Christ, le monde obstinément esclave de la triple concupiscence, qui, avouant par sa surprise et sa joie la sainteté profanée, prouve ce qu'il voudrait nier, et confesse ce qu'il voudrait proscrire.

Oui, et c'est aussi la vue des vertus chrétiennes, des grands exemples des âmes saintes, des vies et des œuvres animées de la charité surnaturelle, c'est, en un mot, *la présence* de l'Esprit de Dieu, qui produit au sein de l'Eglise, chez ceux qui résistent à Dieu pour céder aux passions et à l'orgueil de la vie, une irritation antireligieuse inconnue des nations où les grandes sources de la grâce sont délaissées.

§ V.

UN PRÉJUGÉ ET UNE CONFUSION D'IDÉES. — CONFIRMATION
DE LA CONCLUSION.

La dernière réflexion que nous venons de faire, ou plutôt le dernier fait que nous venons de constater, nous conduit à l'examen d'un préjugé que les ennemis de l'Eglise caressent et réchauffent sans cesse, à l'aide d'une confusion d'idées.

Comment concilier, disent-ils, l'action qu'on prétend divine de l'Eglise, avec la supériorité de certaines nations tombées dans le schisme et l'hérésie, de l'Angleterre par exemple ; et avec l'infériorité de certaines nations catholiques, par exemple de l'Italie ?

Avant de répondre directement à cette question, et de convaincre de faux le préjugé qu'elle renferme, il faut rappeler les vérités qui dissiperont la confusion d'idées qu'elle suppose :

Et d'abord, l'Eglise universelle n'est pas plus d'une nation que d'une autre, mais elle produit chez toutes, dans une foule de ses enfants, cette vie que nous avons vue manifestement surnaturelle, à ses degrés divers, et dont les grands exemples ne se rencontrent nulle part¹ en dehors de la catholicité.

(1) Relisez, p. 160, l'aveu célèbre de Leibnitz.

Cependant, en produisant partout cette vie surnaturelle, elle ne fait qu'élever la nature, modifier le caractère, sans les créer de nouveau. La lumière de la foi et la force de la grâce sauvent partout les âmes, mais n'opèrent ni chez tous les hommes, ni chez tous les peuples, des choses également grandes sous tous les rapports. Il en est, en effet, proportion gardée, des peuples comme des individus ; et comme la grâce qui sanctifie l'homme, en lui donnant la véritable élévation de l'âme, n'en fait pas toujours ce qu'on est convenu d'appeler un grand homme, c'est-à-dire un homme de grands moyens, mais se borne à porter celui qui en est doué à en faire un plus sublime usage ; ainsi, la foi ne fait pas seule un grand peuple, mais d'un peuple déjà grand par son caractère et sa puissance, elle en fera un plus grand, par l'usage qu'elle lui fera faire de ses forces et de son génie..

Ce n'est pas tout : quand on parle des nations et de leur supériorité, il faut dire de quelle supériorité on parle. C'est ainsi qu'il ne faut pas confondre la supériorité politique avec la supériorité intellectuelle, ni la supériorité intellectuelle avec la supériorité morale. Une petite nation peut avoir une grande valeur intellectuelle ou une grande valeur morale, tandis que la grandeur politique est inséparable de la force ou de la puissance. Or, une grande puissance peut être grandement vile, quand elle est mise au service de l'iniquité.

Enfin, il faut quelquefois distinguer entre les nations et leurs gouvernements : c'est quand ceux-ci ne sont plus les vrais organes du sentiment national et de la pensée publique.

Il nous sera maintenant facile, à la lumière de ces principes, de résoudre la question qui nous a été faite, et de convaincre d'erreur l'affirmation qu'elle contient.

Le centre visible de la catholicité est à Rome, mais la doctrine de l'Eglise, les sacrements de l'Eglise, la vie et les œuvres de l'Eglise, ne sont *pas plus près* de Rome et de l'Italie, que de tout autre point de l'univers catholique. C'est de Rome que part la parole du Vicaire de Jésus-Christ, mais cette parole arrive *partout tout entière*, et la divine semence rapporte *selon la terre où elle tombe*.

A Dieu ne plaise que nous voulions insinuer par là, que l'Italie soit devenue une terre ingrate et stérile. Non, car cette terre qui a porté dans ses flancs la civilisation européenne, précisément parce qu'elle en a porté la grande initiatrice : la papauté ; cette vieille terre a toujours ses grandeurs. — Elle est encore la première, la plus féconde en Saints ; et le génie de la philosophie humaine et divine, le génie des sciences, des lettres et des arts, y trouvent toujours de si nobles organes, qu'elle peut, sous ce rapport, parler aussi de primauté, sans qu'aucune autre nation ait le droit d'en être surprise. Mais la supériorité politique n'est

plus là. Celle-ci, nous venons de le dire, suppose la puissance, et la puissance est elle-même le résultat d'un ensemble de faits engendrés par le choc de bien des volontés et de bien des forces, quelquefois pendant des siècles. La puissance, en d'autres termes, est un fruit mûri par le temps, ce grand ministre de Dieu seul.

Mais n'est-ce pas justement parce que la puissance politique devait abandonner Rome et l'Italie, que le divin fondateur de la puissance spirituelle y fixa la résidence de son Vicaire, afin, sans doute, que le monde ne confondît jamais l'autorité divine avec celle des hommes et des peuples ? Si la papauté eût été allemande, française, russe ou anglaise, on eût pu être tenté d'attribuer l'action universelle de la parole apostolique, à l'influence de la grande nation d'où elle serait partie. Mais non : après la divine épreuve des siècles de persécution, Jésus-Christ ne voulut voir son Vicaire revêtu que de la puissance temporelle nécessaire à la liberté de sa puissance spirituelle ; et cette puissance temporelle, il la voulut là même où la prépondérance politique ne serait plus.

Quant à celle-ci, pour ne parler que de la nation qu'on nous cite de préférence, nous reconnaissons volontiers que l'Angleterre rivalise avec les plus grands peuples anciens et modernes, et qu'elle peut même, à bien des égards, soutenir la comparaison avec Rome païenne, dont le civisme s'élevait avec

tant de hauteur sur des bases qu'il croyait d'airain, mais qui n'étaient que de *fer mêlé d'argile* :¹ sur l'esclavage antique, l'exploitation des faibles, la confusion des deux puissances ; c'est-à-dire : le mépris des âmes et le mépris de Dieu.

Ce rapprochement n'a rien d'injuste : il est incontestable que l'Angleterre politique confond les deux puissances ; qu'elle traite chez elle les classes pauvres, les plus dégradées de toute l'Europe, avec un mépris fort semblable à celui de Rome païenne pour ses esclaves ; et qu'elle tend, hors de chez elle, à exploiter les nations, surtout les faibles, comme l'ancienne Rome exploitait les peuples, sans autre règle que son intérêt, sans respect pour d'autre droit que le droit du plus fort.²

(1) *Daniel. 2.*

(2) Au moment où nous écrivons ces lignes, une voix anglaise connue de toute l'Europe confesse ainsi l'abominable esprit de la politique de son pays : « Est-ce que le Sultan serait le seul souverain, dit lord Normanby, dont nous voulussions respecter les droits ? Nous sommes fort généreux et nous faisons profession de sentiments chevaleresques, lorsqu'il s'agit de sacrifier les possessions d'autrui : le sommes-nous autant lorsqu'il s'agit des nôtres ? Oh ! dans ce cas, nous savons parfaitement invoquer la foi des traités. C'est surtout en fait de politique que nous devrions remplir largement nos devoirs envers le prochain. En violant cette obligation, nous avons perdu les sympathies, peut-être même l'estime de l'Europe. » Lord Normanby, ancien ambassadeur d'Angleterre à Paris, et dernièrement à Florence, est whig, et cependant la presse de ce grand parti n'a répondu aux paroles que nous venous de citer que par des injures : *Fremebant dentibus in eum.*

Il nous serait aisé d'appuyer ces trois assertions sur les documents officiels de l'Angleterre elle-même, mais ce que nous \'etablissons par là, ne se rapporterait qu'indirectement ´a notre sujet. Il n'est pas nécessaire, en effet, pour avoir raison de la comparaison qui nous a ´et   opposée, d'\'etaler ici les misères et les iniquités de l'Angleterre. Il suffit, pour cela, de constater que l'*Eglise anglicane*, en brisant les liens qui l'attachaient ´a l'unité catholique ou ´a l'Eglise universelle, a tari chez elle les grandes sources de la vie surnaturelle, et que sous le triple rapport de la piété, de la pureté et de la charité, par lesquelles surtout cette vie se manifeste, comme le montre le grand Apôtre,¹ il n'est rien de comparable, pas plus chez elle que chez les autres sectes protestantes, ´a ce qui se produit constamment dans la catholicité.

Ce n'est pas, c  pendant, que nous prétendions méconnaître que le sentiment religieux inhérent ´a notre nature, soit second   en Angleterre par le caractère même de la nation, et qu'il y soit nourri encore par ce qui resté ´a l'anglicanisme de l'oeuvre de Jésus-Christ, par les divines Ecritures, et même par la prédication,² quand celle-ci s'abstient d'une controverse désormais finie ; mais que le sentiment religieux du protestantisme anglais produise des fruits semblables

(1) *Tit.* 2. 12.

(2) Le protestantisme, par une *in  vit  ble* conséquence, a conservé la prédication. Voy. tom. I. p. 36, et p. 62.

à ceux de la piété catholique, c'est ce que des faits toujours subsistants doivent faire nier de nos jours, comme ils l'ont fait nier au XVII^e siècle par l'immortel Leibnitz dont on ne relira jamais assez les paroles.

L'humble et fervente prière, la vie d'oraison qui a fait tous les Saints, et qui soutient une multitude d'âmes dans la voie où ils ont marché ; l'amour de Jésus-Christ qui remplit tant de cœurs, dans toutes les conditions sociales ; la vie de sacrifice et de dévouement, de consécration par amour de Jésus-Christ au soulagement de toutes les misères humaines ; ce sont là des faits que l'on rencontre à chaque pas dans l'Eglise, et que le protestantisme soupçonne à peine.

C'est parce que la piété catholique, la piété forte et filiale envers Dieu, ne règne plus généralement dans l'anglicanisme, que *l'amour divin de l'homme*, l'amour de l'homme en tant qu'homme et enfant de Dieu, la vraie fraternité, en un mot, y est si rare. Comment cet esprit de fraternité y serait-il répandu chez les riches et les puissants du monde, s'il fait défaut aux ministres mêmes de la religion qui le leur devraient inspirer ? Le clergé anglican, depuis qu'il a perdu, avec la foi au sacrifice perpétuel, l'idée même du sacerdoce, est visiblement privé du feu sacré ; rien de divin ne brille sur son front ; les flammes eucharistiques ne sortent plus de son cœur ; le

mariage lui a coupé les ailes de la pleine liberté du dévouement. Tous les échos de l'Europe n'ont-ils pas répété les aveux qu'arracha aux Anglais eux-mêmes le spectacle étonnant pour eux du prêtre catholique bravant la mort avec la simplicité d'une divine habitude, au milieu des armées d'Orient décimées par la contagion ? Auparavant, en 1832, lorsque le clergé français désarmait ses ennemis par son héroïque charité envers les malades atteints du choléra, le parlement britannique n'a-t-il pas dû entendre attester par les membres de la commission de secours, qu'ils avaient trouvé les prêtres catholiques au chevet des mourants, mais *jamais les ministres protestants*? C'est alors que l'archevêque anglican de Dublin adressa à son clergé une lettre pastorale qui nous dispense de multiplier ici nos preuves. Après avoir expliqué comment la croyance protestante rend la présence d'un ministre inutile aux mourants, l'archevêque marié, père de famille et *gentleman*, ajoute *que la conscience interdit même aux familles de faire venir un ministre chez les malades si la maladie est contagieuse*. Ne faut-il pas que la conscience chrétienne ait singulièrement baissé pour qu'un semblable mandement soit possible? Mais si le ministre anglican est trop sage pour se sacrifier à la charité, que sera-ce de ses ouailles? Aussi, est-ce en vain que l'on cherche en Angleterre rien qui ressemble à ces innombrables familles de frères et de sœurs des pau-

vres enfantées par la féconde virginité des Saints ; rien qui soit animé de l'esprit de ces innombrables associations laïques qui ne se contentent pas de payer *la taxe des pauvres*, ou même de leur porter l'aumône matérielle, mais qui leur portent l'aumône spirituelle du cœur et de l'âme, et relèvent le pauvre à ses propres yeux, en lui montrant qu'elles l'aiment en Jésus-Christ, et en le conduisant à la table sainte où tous les rangs se confondent.

Combien de protestants élevés de bonne foi dans leur christianisme mutilé, ont reconnu Dieu dans son Eglise, à la rencontre de ces faits que le rationalisme ignore, que le méthodisme s'efforce en vain de contrefaire, et dont le piétisme n'est que le rêve ! — Nous avons connu deux dames piétistes du monde aristocratique, toutes les deux catholiques d'instinct et sans le savoir, dont les âmes étaient tourmentées dans la tombe froide du protestantisme. L'une est revenue à l'Eglise-Mère par l'aimant divin qui l'attrait aux pieds de nos tabernacles, où l'amour veille et attend. « Je ne savais prier dans nos temples, nous disait-elle, et je m'en sentais comme retirée par une puissance dont je ne me rendais pas compte : mais dans vos églises, devant le Saint-Sacrement, mon cœur s'épanchait et priait, et je comprenais le sens du symbole de la lampe qui ne s'y éteint pas. » L'autre dame protestante est rentrée dans le sein de l'Eglise, doucement vaincue par un autre attrait divin :

par la vue de la Sœur de Charité ou plutôt de toutes ces Sœurs de Charité, dont la pâle copie n'est dans le protestantisme qu'un corps sans âme. La grâce de Dieu n'abandonne pas à elles-mêmes, sans doute, les âmes qui sont de bonne foi dans l'erreur, et il est incontestable que la charité est quelquefois ardente chez elles. Qui n'a admiré, par exemple, le dévouement de Miss Nictingal, pendant la guerre de Crimée? Mais qui n'aperçoit aussi la distance qui sépare cette noble femme de la Sœur de Charité? Miss Nictingal a fait preuve d'un courage personnel et glorieux, mais elle est restée seule et n'a pu fonder une œuvre. C'est un beau nom qui retentit et qu'on applaudit. La Sœur de Charité est presque toujours ignorée, personne ne connaît son vrai nom. C'est comme la personnification de la charité d'en haut qui passe voilée sur la terre en faisant le bien. Ces filles admirables ont pansé les blessures des vainqueurs et des vaincus, ont souffert et sont mortes au chevet des malades, comme elles font partout, et leurs noms ne sont connus que de Dieu. Elles n'en ont pas d'autre sur la terre que celui de leur œuvre impérissable, et quand les pauvres, les malades, les mourants veulent les bénir, ils ne rencontrent que des *Sœurs* qui leur montrent un crucifix. Miss Nictingal les a vues de près, et nous ne serions pas surpris qu'en présence de cette vie de la charité si féconde, si répandue, si intarissable, elle se fût sentie à son tour divinement attirée à sa source.

Oui, c'est cette *vie surnaturelle*, cette vie dont M. Guizot a reconnu et confessé la nécessité privée et publique, c'est cette vie qui est faible dans l'anglicanisme, comme dans toutes les sectes. N'est-ce pas justement parce que le sentiment religieux est en Angleterre plutôt naturel que surnaturel, parce qu'il y est sans la pleine force d'en haut, qu'il y exige si peu le sacrifice des passions à la crainte et à l'amour de Dieu ? Est-il possible de contester sincèrement la vérité de ce fait qu'un apologiste moderne constate en ces termes : « Le protestantisme est pour les mœurs ce qu'il est pour l'incrédulité, la tolérance même. Il compose avec tous les penchants naturels de faiblesse ou de licence qui sont au cœur de l'homme, penchants que le catholicisme fait profession de combattre absolument par les croyances les plus précises, les prescriptions et les pratiques les plus sévères ; qu'il irrite par conséquent, et qu'il exalte quand il ne les dompte pas. Le protestantisme est commode pour eux : d'une manière générale, il les improuve ; mais il ne les soumet à aucune discipline répressive ou préventive, *il ne les discute même pas.*¹ »

De là, l'absence, ou à peu près, d'opposition anti-religieuse chez lui. Mais c'est aussi ce qui le condamne, selon la remarque du même auteur. La parole qui a été dite du Christ doit nécessairement être appli-

(1) Du Protestantisme, l. 3. ch. 4, par Auguste Nicolas.

quée à l'Eglise où il perpétue son action : *Positus est hic in signum cui contradicetur*,¹ et c'est la présence de la vérité, comme le dit Saint Augustin, qui en réveille surtout la haine : *Odium peperit veritas*. Ce grand témoignage de la haine du monde ennemi de Jésus-Christ, manque à la branche anglicane du protestantisme comme à toutes les autres, et si ce témoignage lui manque, c'est parce que le sentiment religieux ne se manifeste chez elle que « par une moyenne froide, uniforme, calme et pauvre »,² toujours dépourvue de cette ardeur qui déclare la guerre aux passions, toujours portée à prévenir, non l'immoralité, mais le *bruit d'immoralité*.³

Cependant, plus les mœurs sont pures, plus le vice est apostoliquement signalé aux consciences comme leur capital ennemi. Si donc le silence à cet égard, est considéré en Angleterre, aux Etats-Unis, et dans les autres pays protestants, comme la première des convenances de la chaire, c'est que le protestantisme est le vrai pharisaïsme moderne, et que ce grand sépulcre blanchi au dehors, ne veut pas qu'on touche à ce qu'il cache au dedans. Fidèle, en cela, à la fameuse doctrine de la justice imputative, il est manifestement infidèle à la vérité ; car voici la vérité : Celui qui ne hait pas la vie de corruption qui est en lui, ne vivra pas de la vraie vie : *Qui amat animam suam, perdet eam : qui autem*

(1) *Luc. 2. 74.*

(2) Du Protestantisme, *ibid.*

(3) *Ibid.*

odit animam suam in hoc mundo, in vitam æternam custodit eam ;¹ rien d'impur n'entrera dans la Cité de Dieu : *Non intrabit in eam aliquid coquinatum, aut abominationem faciens ;²* pour y entrer, il faut se faire violence, combattre et vaincre ses passions : *Regnum cœlorum vim patitur et violenti rapiunt illud ;³* les lâches, les esclaves du vice impur, ne posséderont pas le ciel : *Neque fornicarii, neque adulteri, neque molles, regnum Dei possidebunt.⁴* Ce ne sont donc pas seulement ceux que les lois humaines peuvent atteindre ; ce sont aussi tous les violateurs de la chasteté devant Dieu, avec ou sans complices, qui seront jugés indignes de Dieu.

Mais pour déclarer la guerre à ce grand ennemi domestique, et la mener à bonne fin, il faut la Foi : *Hæc est victoria quæ vincit mundum fides nostra ;⁵* il faut l'Espérance, l'espérance certaine du secours de Dieu : *Spes autem non confundit ;⁶* il faut l'Amour surtout, l'amour qui seul inspire la sainte haine du mal qui est en nous, l'amour qui donne seul la constance dans la lutte, l'amour qui seul purifie le cœur en l'enflammant, l'amour qui seul mérite l'éternelle couronne : *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc : major autem horum est charitas.⁷*

(1) *Joan. 12. 25.* (2) *Apoc. 21. 27.* (3) *Matth. 11. 12.*

(4) *I. Cor. 6. 9-10.* (5) *I. Joan. 5. 4.* (6) *Rom. 5. 5.*

(7) *I. Cor. 13. 43.*

Or, nous l'avons vu, la grande loi d'amour ou de pleine justice, n'est pleinement promulguée, avec toutes ses conséquences, que par la voix de l'Eglise. L'Eglise seule ose redire au monde, au nom de Jésus-Christ, sans en dissimuler la portée, cette parole qu'aucune bouche humaine n'eût pu prononcer sans sacrilège : *Celui qui aime son père et sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi ;¹* et elle seule ose la redire, cette divine parole, parce qu'elle seule se sait en possession des moyens de la faire accomplir; parce qu'elle seule ouvre aux âmes les grandes sources de la pleine charité envers Dieu, envers les hommes et envers nous-mêmes; parce qu'elle en montre seule enfin les incomparables faits. — Oui, le sang des martyrs, l'apostolat perpétuel, la pénitence des déserts, l'héroïque courage des confesseurs de la foi, la plume de feu des docteurs, la charité et la vie ineffable des vierges, les larmes du repentir versées aux pieds de Jésus-Christ dans tous les siècles, depuis Magdeleine jusqu'à nous, la prière répandue devant les tabernacles, les flammes qui s'allument dans la communion et produisent ensuite de si humbles et de si grandes choses, de si nombreuses et de si divines œuvres; tout manifeste dans l'Eglise, et ne manifeste que dans l'Eglise, l'accomplissement unique, surhumain, visiblement divin, de cette parole unique, sur-

(1) *Math. 10. 37.*

humaine, clairement divine et toujours vivante sur ses lèvres : *Celui qui aime son père, sa mère, sa vie, plus que moi, n'est pas digne de moi.*¹

(1) *Luc. 14. 26.*

CHAPITRE XVII.

LES JALOUX DU TEMPLE ET LES JALOUX DE DIEU.

Nous avons écarté les prétextes qu'allègue le rationalisme pour ne pas regarder l'œuvre de Dieu ; et nous avons dissipé les préjugés qu'il répand pour en détourner les yeux des autres ;¹ mais il ne se borne pas à alléguer ces prétextes et à répandre ces préjugés : il est jaloux de la puissance de l'Eglise ; l'éclat de l'autorité divine enseignante le blesse ; et comme l'envie se retourne toujours involontairement vers la supériorité qui fait son supplice, le rationalisme, pour mitiger ce supplice, tente sans cesse deux choses : la première, d'altérer les caractères du vivant édifice dont la majestueuse beauté irrite son orgueil ; la se-

(1) Chapitre VI, et ch. VII.

conde, d'élever de ses mains jalouses, un temple rival de celui de Dieu même. Et puis, quand il s'aperçoit de la vanité de ses efforts, ce faux amant de la liberté devient le courtisan de la force, et lui montre l'Eglise en réclamant des chaînes.

§ I.

TENTATIVES DU RATIONALISME POUR DÉFIGURER L'ÉGLISE.

Le rationalisme ne confesse pas seulement la sainteté de l'Eglise au moment où il croit la nier,¹ il confesse aussi l'autre grand signe divinement imprimé au front de cette Eglise : la triple unité de sa foi , dans les choses , dans l'espace et dans le temps; et il la confesse par cela même qu'il cherche à la dénigrer.

L'unité de la foi dans les choses ou dans la doctrine, il l'appelle intolérance ; l'unité dans l'espace , la catholicité , il l'appelle envahissement ou ultramontanisme, et il excite contre elle l'un des grands sentiments qu'elle consacre : le sentiment national ou patriotique ; l'unité dans les temps , la perpétuité, il l'appelle immobilité, et la déclare ennemie du progrès.

C'est ainsi qu'il jette un triple voile menteur sur la face de l'Eglise, ou plutôt sur la tête de ceux qui la

(1) Page 188-189. *sup.*

cherchent, afin de rendre hideuse et haïssable à leurs yeux, la Mère des âmes et des peuples.

Or, si cette tentative n'est pas vainc à l'égard d'une foule d'esprits faibles qu'elle trompe, elle l'est, manifestement, à l'égard de l'Eglise elle-même dont les traits ne peuvent être altérés, dont les caractères divins ne peuvent même être atteints par la main des hommes.

Nous l'avons déjà prouvé de son caractère de pérennité, et nous avons vu que loin d'être la religion de l'immobilité, le christianisme universel ou catholique est la vraie religion du progrès, et par ses principes, et par son action.¹

Il nous reste donc à montrer que l'unité de la foi n'implique nullement l'intolérance, ni en principe, ni en fait ; que les accusateurs de l'Eglise sont justement ici les grands coupables ; et qu'en opposant le patriottisme à la catholicité, ils ne prouvent que leur ignorance ou leur mauvaise foi.

I. L'unité, disent-ils, est exclusive : elle est donc la mère de l'intolérance.

L'unité de la vérité exclut le mensonge, sans doute, mais elle exclut si peu la tolérance, que celle-ci la suppose nécessairement, et que sans la foi à l'unité de la vérité, la tolérance ne se conçoit même pas.

(1) Chapitre XV, *sup.*

Tolérer une chose, n'est-ce pas la souffrir, n'est-ce pas la supporter? De qui a-t-on jamais dit, sans l'insulter, qu'il tolère la vérité, qu'il tolère le bien, qu'il tolère la vertu? On ne tolère donc que le mal, que l'erreur, que les abus ou les vices. Mais comment reconnaître l'erreur, si l'on n'est pas éclairé par la vérité? Comment reconnaître le mal, si l'on n'est pas dirigé par le bien? Comment discerner les torts des hommes, si l'on confond leurs torts et leurs droits?

La tolérance suppose donc évidemment la connaissance de la vérité et l'amour de son unité.

Mais pour réfuter pleinement l'erreur que nous combattons, cette notion générale de la tolérance ne suffit pas. Il faut, de plus, se faire une juste idée, et de la tolérance individuelle, et de la tolérance domestique, et de la tolérance publique.

Considérée dans une personne non revêtue de l'autorité, la tolérance est une vertu qui fait supporter avec compassion les erreurs et les fautes du prochain. Cependant elle n'est une vertu que lorsqu'elle ne procède pas d'un sentiment d'indifférence, mais de cette prudente charité, ou de cette sagesse qui porte à souffrir avec patience un mal qu'on s'efforce de guérir en ne l'irritant pas. On conçoit donc que l'habitude de la douceur qui constitue la vertu de tolérance, n'exclut nullement l'indignation, quand l'indignation est dans l'ordre. Moïse, si pa-

tient à l'égard du plus rebelle et du plus obstiné des peuples, ne brisa-t-il pas les Tables de la Loi, lorsqu'il vit ce peuple sacrifier au veau d'or et à ses plaisirs dans un lieu sanctifié ? — Jésus-Christ, l'Agneau de Dieu, la miséricorde même, ne chassa-t-il pas du temple ceux qui trafiquaient dans la maison de prière ? Et n'est-ce pas avec une divine indignation qu'il anathématisa l'hypocrite orgueil des pharisiens ? — L'indignation est le sentiment d'une âme amante du vrai et du juste, placée en présence de l'iniquité superbe et de mauvaise foi. Mais on sait que c'est précisément lorsqu'elle rencontre cette juste indignation, que l'hypocrisie lui prêche toujours la tolérance et la charité !

Pour être une vertu chez ceux qui sont revêtus de l'autorité domestique, chez les chefs de famille, la tolérance doit être alliée au zèle du bien et à la fermeté qui prévient le mal, si le mal peut être prévenu ; le réprime, si la douceur ne le guérit pas ; et surtout l'empêche de s'étendre et de se propager. Sans ces conditions, la tolérance dans la famille ne serait qu'une cruelle faiblesse.

Mais ces principes de la tolérance individuelle et de la tolérance domestique, doivent-ils diriger aussi les dépositaires de l'autorité publique ?

Il y a deux autorités publiques : l'autorité spirituelle et l'autorité temporelle, l'autorité religieuse enseignante et l'autorité civile.

On demande donc, d'abord, si une autorité enseignante peut être tolérante *dans son enseignement*? En d'autres termes, si elle peut accorder à des doctrines opposées aux siennes la tolérance *doctrinale*?

Il est évident que ceux qui posent sérieusement cette question ne s'entendent pas eux-mêmes, et que vouloir cette *tolérance doctrinale* ou *dogmatique*, c'est vouloir un non-sens, puisque l'indifférence doctrinale est l'absence même d'enseignement.

Du reste, si le reproche d'intolérance doctrinale était fondé, il faudrait l'adresser non-seulement à la foi, mais à la science, car toute science véritable repose sur la certitude de ses principes, et toute certitude est *doctrinalement* intolérante. Les sciences naturelles et les sciences historiques ne souffrent pas qu'on ébranle leurs bases, c'est-à-dire les faits, et elles sont en cela parfaitement intolérantes ; les mathématiques sont également intolérantes, et ne souffrent pas qu'on nie leurs axiomes ; la morale est intolérante à son tour, et ne souffre pas le doute sur les principes gravés dans la conscience ; la philosophie enfin, est elle-même intolérante, puisqu'elle ne souffre pas qu'on résiste à l'évidence à laquelle nous la voyons ramener toutes ses démonstrations. Il n'est donc qu'un moyen d'exiger de l'autorité spirituelle la tolérance dogmatique ou *l'indifférence doctrinale*, c'est de prétendre qu'elle n'est pas sûre de sa foi ou qu'il n'y a pas de certitude en matière de religion. Or,

nous avons vu que cette prétention heurte le bon sens dans toute son étendue, qu'elle est une complète absurdité.¹

Certes, la foi et la science tolèrent l'une et l'autre, chacune dans sa sphère, les opinions qui ne sont pas en contradiction certaine avec la vérité, mais ces opinions libres ne font pas partie de l'enseignement proprement dit de la science, ni de l'enseignement proprement dit de la foi. Ce sont des doctrines encore en quarantaine, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Mais à l'égard des doctrines certaines, évidemment démontrées, ou évidemment révélées, la tolérance doctrinale ne serait, encore une fois, qu'une inepte indifférence. Il faut donc renoncer à la tolérance doctrinale et dogmatique, ou renoncer à la raison.

Reste à savoir ce qu'il faut penser de la tolérance civile, ou plutôt quelle est sur ce point la pensée de l'Eglise?

D'abord, il est incontestable que l'Eglise n'a jamais souffert que la force intervint là où la force est une contradiction, dans la propagation même de la foi. On ne trouvera pas, dans tous les siècles de l'Eglise, une seule voix autorisée par elle qui dise le contraire. La foi ne s'est jamais répandue que par la parole : *Enseignez, je suis avec vous*, a dit le divin fondateur de l'apostolat perpétuel ; et si cet apostolat a versé

(1) Chap. 1^{er} et suiv.

du sang, ce n'a jamais été que le sien. Quand le zèle aveugle des puissances politiques a prétendu faire exception à cette règle, toujours, oui, toujours, il a été hautement condamné par l'Eglise.

En voulez-vous la preuve ? Quel est le fait le plus complaisamment allégué par l'incrédulité pour contester celui que nous affirmons ? N'est-ce pas le massacre des Indiens par les Espagnols ? Eh bien ! ce fait que l'incrédulité croit si favorable à sa mauvaise thèse, devient au contraire la confirmation de la véritable. Et comment ? Ecoutez le témoignage non suspect d'un historien assez connu :

Après avoir observé que ce n'est pas à la politique du cabinet d'Espagne qu'on doit la dépopulation de l'Amérique, il ajoute : « *C'est avec plus d'injustice encore que beaucoup d'écrivains ont attribué à l'esprit d'intolérance de la religion romaine la destruction des Américains, et ont accusé les ecclésiastiques espagnols d'avoir excité leurs compatriotes à massacer ces peuples comme des idolâtres et des ennemis de Dieu. Ils furent des ministres de paix pour les Indiens et s'efforcèrent toujours d'arracher la verge de fer des mains de leurs oppresseurs. C'est à leur puissante médiation que les Américains durent tous les règlements qui tendaient à adoucir la rigueur de leur sort.* »

Qui parle ainsi ? Est-ce un moine, un prêtre, ou du moins un catholique ? Non, c'est un protestant, c'est un presbytérien, l'auteur de l'*Histoire de l'Amé-*

rique.¹ Ce qu'il atteste, d'ailleurs, n'admet pas l'ombre du doute, et le monde entier sait que le dominicain Barthélemy de Las Casas s'est immortalisé par son ardente charité à plaider la cause des Indiens.²

Encore une fois donc, jamais la foi ne s'est propagée que par la prédication désarmée, et quand elle a été arrosée de sang, c'a été du sang de ses apôtres.

Mais quand au lieu de la propagation de la foi chez les infidèles, il est question de la défense de la foi dans les sociétés chrétiennes, ou plutôt de la manière de préserver ces sociétés de l'erreur, que faut-il penser des devoirs de l'autorité civile ?

Il en est qui pensent que l'autorité civile doit s'abstenir. Si la parole seule, disent-ils, si la parole désarmée, persécutée, a suffi à la propagation de la foi ; si elle a suffi à son triomphe sur le paganisme armé de toutes les forces de l'empire ; cette parole, après avoir conquis sa liberté, doit suffire à plus forte raison à la conservation de ses conquêtes.

D'autres, tout en reconnaissant que la parole divine suffit à la conservation de la foi, et que l'Eglise appuyée sur cette parole ne peut périr, disent que là n'est pas la question. Dieu, évidemment, n'a pas besoin des hommes, ni sa vérité non plus. *Le ciel et la terre passeront*, a dit Jésus-Christ, *et mes paroles ne passeront point.*

(1) Tome 4.

LA CERT. II.

(2) Voyez, Frayssinous, Gonfér.

Mais si la foi ne peut périr, les hommes peuvent périr, les hommes peuvent succomber dans la lutte de la vérité contre l'erreur, du bien contre le mal. Or, cette lutte, ce combat, a lieu sur trois champs de bataille : dans notre cœur, dans la société domestique, et dans la société publique. La question est donc de savoir si, à l'exemple de l'autorité qui gouverne en nous, et de l'autorité qui gouverne la famille, l'autorité qui gouverne l'Etat *doit aussi prendre parti* dans cette lutte. La question est de savoir si, de même que la raison doit être reine chez nous, en dominant les passions par la force de la volonté, et en déclarant la guerre à l'erreur toujours complice des passions ; et que l'autorité domestique, ou le chef dans la famille doit, autant qu'il est en lui, préserver ses membres de la contagion du mal et du mensonge ; la question, disons-nous, est de savoir si l'autorité dans l'Etat doit faire de même à l'égard de ceux qui lui sont confiés par la Providence.

Au premier abord, la question ainsi posée paraît bien simple à résoudre ; et cependant, dès qu'on essaie de formuler cette solution et surtout de l'appliquer, on s'aperçoit qu'elle ne saurait être absolue, parce qu'il s'agit moins ici du devoir de l'autorité que de la manière de le remplir, et que celle-ci ne peut manquer de varier, parce qu'elle est *nécessairement relative* à la nature et à la portée des erreurs, à l'état des esprits et des sociétés.

L'erreur, *par elle-même*, n'a pas de droits, sans doute ; mais les âmes trompées ont des droits, surtout lorsqu'elles sont héritières des erreurs qui les trompent ; et parmi ces droits, il faut compter celui d'être détrompées comme doivent l'être des intelligences libres, des consciences sincères. Quand donc l'unité religieuse a été brisée, quand cette unité à laquelle aspire toujours la conscience humaine, et que la société réclame toujours aussi comme l'âme même de sa propre unité et de son organisation, quand cette unité n'existe plus, les conditions de la défense de la foi n'ont-elles pas alors une grande analogie, ou plutôt une grande similitude, avec celles de la propagation même de la foi ? La liberté n'est-elle pas alors le droit commun de ceux qui possèdent la vérité, et de ceux qui la cherchent sincèrement ?

Qui le niera, après un momént d'attention ?

Un éminent écrivain, un grand Evêque catholique, Monseigneur Parisis a donc eu raison de dire :

« Il est faux que la loi civile ne puisse jamais, sans blesser la foi catholique, permettre et même protéger *la liberté des cultes*. »

« Si ce principe n'était pas admis, ajoute-t-il, il faudrait dire que Constantin devait, le lendemain de sa conversion, proscrire par toute la terre le culte des faux dieux, et donner l'ordre à ses soldats de fermer tous leurs temples, de briser toutes leurs statues, de renverser tous leurs autels : il faudrait dire que, si

Dieu permettait, dans sa miséricorde, que l'empereur de la Chine se convertît au christianisme, ce prince devrait aussitôt dans son empire, interdire toutes les pagodes et faire poursuivre, le fer à la main, toutes les superstitions de l'idolâtrie nationale. Si, de l'aveu de tous, ces assertions ne sont pas soutenables, c'est donc que le principe qui les renferme, n'est pas exact, c'est donc que la proposition contradictoire est vraie.

» Constantin converti a donc pu, et l'empereur de la Chine devenu catholique pourrait donc, pour des raisons d'Etat, ou, ce qui revient au même, pour des nécessités de position, tolérer civilement et publiquement le culte le plus coupable qu'il y ait au monde, l'adoration solennelle de la créature et la déification des vices. Comment donc cette tolérance ne serait-elle jamais permise pour des cultes dans lesquels, malgré leurs erreurs, c'est toujours le vrai Dieu qu'on adore, et que, sous ce rapport, on ne peut assimiler aux abominations idolâtriques ?¹ »

N'est-ce pas, d'ailleurs, ce dont le Saint-Siège nous donne l'assurance ?

Si les chartes et les constitutions qui accordent la liberté des cultes, consacraient par là un état de choses incompatible avec les doctrines de la foi, aucun catholique ne pourrait, en conscience, prêter serment de fidélité à ces chartes et à ces constitutions. Et ce-

(1) Cas de conscience.

pendant, le Saint-Siége a formellement permis le serment de fidélité, et à la charte de la Restauration,¹ et à la charte de 1830,² et à la constitution belge³ qui, toutes les trois, pour ne rien dire d'autres chartes semblables, accordent la liberté civile des cultes.

Ils dissident donc sur des matières qu'ils ignorent, ceux qui prétendent trouver la condamnation de la tolérance civile, dans l'Encyclique même de l'un des papes qui ont déclaré la licéité de ce serment. Grégoire XVI, en condamnant en 1832 les doctrines de M. De Lamennais, « n'a pas dit que les gouvernements ne pussent, en certains cas, tolérer des religions différentes ; mais il n'a pas permis d'établir en principe, comme le faisait Lamennais, que la tolérance

(1) Dans l'allocution prononcée par Pie VII, le 28 juillet 1817, allocution relative à la convention conclue avec Louis XVIII, le Saint-Père dit : « De nombreux obstacles se sont présentés à nous dans le cours d'une négociation aussi avantageuse, et quelquefois ils ont paru devoir arrêter notre zèle et frustrer nos espérances ; mais ces obstacles ont été heureusement levés. Rien n'y a plus contribué que, d'un côté, les lettres pleines de soumission de quelques évêques... ; d'un autre côté, la note officielle dans laquelle M. le comte de Blacas, d'après l'autorisation de S. M. le Roi de France, nous déclare, au nom de sa Majesté, que le *serment par lequel les sujets promettent obéissance à la constitution* et aux lois du royaume ne concerne que les choses qui regardent *l'ordre civil*, et que, par ce serment, personne ne peut être obligé, en aucune manière, à rien qui soit contraire aux lois de Dieu et de l'Eglise. » (*Romæ, 1817. ex Typog. Rev. Camer. Apost.*)

(2) Mgr. Parisis, *Op. cit.*

(3) Comme l'ont déclaré les Evêques de Belgique.

*universelle ou la liberté *absolue* des cultes, soit l'état normal des sociétés, et une obligation pour tous les gouvernements. Cette proposition n'est pas seulement contraire aux saines doctrines religieuses, mais à la raison, mais à la pratique de tous les gouvernements dans tous les temps, mais au bon sens de l'humanité. Le talent et l'éloquence du malheureux écrivain n'ont rien pu contre cela ; et le pape a obtenu l'assentiment le plus solennel de tous les hommes sensés, dans toutes les croyances, depuis que le génie, couvrant son front des ténèbres de l'obstination, n'a pas craint de saisir l'arme ignoble du sophisme.¹* »

Nos sages s'imaginent, nous le savons, que la liberté *absolue* des cultes est l'une des grandes conquêtes de notre droit public, et qu'elle est assise à la base de la société moderne ; mais c'est encore là une des naïvetés de la demi-science.

La liberté *absolue* des cultes n'a jamais existé et n'existera jamais nulle part. — Si certains évangéliques de nos jours, les Mormons par exemple, s'avisaient d'établir ici leur culte avec ses enseignements et ses conséquences ; de prêcher et de pratiquer la polygamie, en réclamant pour cette institution la protection de nos lois, malgré l'esprit de ces lois qui, à cet égard, est toujours chrétien, croyez-vous qu'on les laissât faire, et qu'on leur accordât

(1) Balmès, De la civilisation européenne, etc.

la protection légale ? Ne les pourchasserait-on pas plutôt, ne les forcerait-on pas à sortir des limites de la civilisation, comme l'a fait elle-même la république des Etats-Unis ? Si les fils du Prophète tentaient chez nous la même chose au nom du Coran, croyez-vous qu'on les laissât faire, ou qu'on fit droit à leurs prétentions ? — Si les croyants fanatiques de la réhabilitation moderne de la chair, prétendaient élever des temples à la déesse autrefois vénérée à Corinthe, et l'honorer encore par les fêtes honteusement célèbres du paganisme, croyez-vous qu'on les laissât faire ? — Si les apôtres de la reconstitution du droit et de la propriété sociale sur les bases nouvelles que tout le monde sait, prétendaient ouvrir des chaînes à leur apostolat, afin de le rendre plus populaire, et de communiquer aux masses *la foi vive* que celles-ci embrasseraient si facilement, croyez-vous qu'on abritât leur parole à l'ombre de la liberté de conscience et des cultes ? — Si le culte des sacrifices sanglants universellement en usage dans le monde païen, et même des sacrifices humains que la Grèce a chantés, tentait de se rétablir au nom de la liberté de conscience, et aussi de la liberté des peuples, déesse socialiste qui demande ordinairement de nobles victimes, croyez-vous que la civilisation moderne dût prendre ce culte sous sa garde ?

La liberté absolue de conscience, prise dans le sens de la liberté absolue des cultes, est donc une

chimère. Toujours et partout, le principe contraire a été et sera le maître. Il variera dans ses applications, selon l'état des esprits et l'ensemble des opinions, des vertus ou des faiblesses publiques, mais en lui-même, il ne sera jamais ébranlé. Le XIX^e siècle, le monde moderne, pense sur cette question comme ont pensé le monde ancien et les siècles les plus décriés.

Nous venons de faire remarquer que l'Europe plus chrétienne encore dans ses lois que plusieurs de ses législateurs ne le pensent, exclut de la libre pratique religieuse et morale tous les cultes polygamistes de l'Orient, auxquels il faut joindre les nouvelles sectes américaines ; et qu'elle n'abriterait pas à l'ombre de la liberté de conscience, certains cultes renouvelés des anciens, ou même le culte socialiste moderne. Mais nous voulons montrer ici, en insistant sur ce dernier point, que le monde moderne, que la société dite de 89, quoiqu'elle se figure avoir inventé la liberté religieuse, parle et agit à cet égard comme le monde ancien, à la seule différence des pénalités qui résultent du code issu des époques barbares, et de notre code adouci par l'influence progressive du christianisme.

Il faut donc bien comprendre que si le socialisme est un parti politique, avant d'être un parti, il est une secte. Oui, une secte, une doctrine, une religion destinée, aux yeux de ses adeptes, à remplacer toute autre doctrine et toute autre religion. Il déclare la

guerre, non-seulement à la société actuelle, produit du christianisme, mais au christianisme lui-même. Le socialisme a la prétention de remplacer l'ordre social et le christianisme tout à la fois, en s'attaquant à l'un et à l'autre pour les renverser tous les deux et les faire disparaître dans l'abîme de la révolution, et c'est au christianisme complet, à l'Eglise universelle, à la base, à la tête, au centre d'unité de cette Eglise, qu'il porte les coups les plus persévérandts.

Le socialisme a déjà revêtu bien des formes, et pris bien des noms ; il a des adeptes et des docteurs de toutes sortes de nuances ; mais on les reconnaît tous à un commun esprit, à un commun drapeau, à une commune devise : le renversement de la société chrétienne, et l'organisation d'un corps social nouveau, ayant pour âme la religion de l'avenir.

C'est, jusqu'ici, la principale hérésie du XIX^e siècle.

Or, comment se conduit l'Europe envers cette hérésie antisociale et antichrétienne ? Qui a songé à invoquer pour les socialistes les bénéfices de la liberté des cultes ? Est-ce le Pape qui les a déclarés indignes de cette liberté ? Non, c'est la république française, et c'est le canon républicain qui les a mitraillés dans les rues de Paris ; c'est la société de 89 menacée par eux qui s'est défendue contre eux par la déportation et l'exil.

Dans toutes ces guerres de religion si cruelles et si effrayantes qui ont ensanglanté l'Europe pendant plu-

sieurs siècles, les sectaires, depuis les Albigeois jusqu'aux Huguenots, aux Anabaptistes et aux Iconoclastes, ces sectaires, personne ne tentera de le nier, étaient en même temps les ennemis de l'Eglise et les adversaires politiques des Etats menacés dans leur constitution sociale, telle qu'elle était alors établie. La société politique, à ces époques, se défendait contre ceux qui voulaient la ruiner, comme la société politique du XIX^e siècle se défend contre les sectaires socialistes qui veulent la renverser. Ne nous parlez pas des excès et des représailles que personne n'a blâmés aussi hautement et aussi constamment que l'Eglise, vous sortiriez de la question ; la seule chose que nous voulons faire remarquer, c'est que la liberté absolue de conscience ou de culte, la libre pratique, la libre propagation des croyances et des doctrines n'a jamais existé et n'existera jamais. Partout et toujours des limites ont été posées à ces libertés, à ces manifestations ; ces limites sont variables selon les temps, les circonstances et les nations, mais on ne les effacera pas.

N'allez donc pas croire qu'il nous coûte d'avouer que l'Eglise, sur ce point, ait pensé comme l'univers. Mais si elle l'a toujours prêché, ce principe vainqueur de l'anarchie des consciences, si elle l'a soutenu toujours, appuyée sur la raison et sur la foi, sur le droit naturel et sur la loi positive de Jésus-Christ dont elle est l'écho insailliblement fidèle ; si elle n'a jamais

admis que les bases de la société pussent être jetées sur le sable mouvant des incertitudes et du doute, mais a affirmé, au contraire, que Dieu a donné à la *Religion* et à la *Justice*, qui sont les *fondements des Etats*, des caractères éclatants qui ne laissent *dans l'erreur que ceux qui l'aiment*, cependant elle a trop connu les plaies faites à l'intelligence et au cœur de l'homme, pour ne pas les traiter comme le veut le céleste Samaritain, répandant toujours sur elles l'huile et le vin, mêlant sans cesse, pour les guérir, la miséricorde à la vérité.

II. Oui, diront les ennemis de l'Eglise, par l'Inquisition, par la Saint-Barthélemi, par la révocation de l'édit de Nantes ! Voilà la miséricorde de l'Eglise ! La tolérance est fille de la réforme et de la philosophie, du protestantisme et du rationalisme.

Ce sont là, du moins, les conclusions de l'histoire, telle qu'elle a été généralement écrite depuis près de trois siècles ; mais c'est cette histoire-là que Joseph De Maistre a légitimement définie : *La conjuration contre les faits*. Nous disons : Légitimement définie ; car voici ce que démontrent invinciblement les faits les plus irrécusables, faits avoués enfin et attestés par les historiens protestants eux-mêmes, qui rougissent aujourd'hui des mensonges de leurs pères, et de leurs misérables copistes chez nous :

1° Loin d'être un principe de tolérance, le protestantisme, après s'être introduit partout par la force

et par la violence, est resté ensuite le type le plus prononcé de l'intolérance, dans ses actes et dans ses principes ; 2^e enfant naturel du protestantisme, le rationalisme l'a dépassé en tout ; 3^e l'Eglise catholique n'est intervenue dans les mesures défensives prises par les souverainetés et les nations chrétiennes contre des sectaires séditieux, que pour en modérer la rigueur et en condamner les excès.

Nous ne prétendons pas, sans doute, résumer ici l'ensemble des grands travaux historiques qui établissent ces faits, mais nous voulons du moins, parmi les résumés qu'on en a faits, choisir quelques saillantes citations :

« Il est incontestable, dit le ministre protestant Jurieu, que la réformation s'est faite par la puissance des princes : ainsi, à Genève, ce fut le sénat ; dans d'autres parties de la Suisse, le grand conseil de chaque canton ; en Hollande, ce furent les états-généraux ; en Danemark, en Suède, en Angleterre, en Ecosse, les rois et les parlements. Les pouvoirs de l'Etat ne se contentèrent pas d'assurer pleine liberté aux partisans de la réforme (prétendue), mais *ils allèrent jusqu'à enlever aux papistes* (lisez catholiques) *leurs églises et à leur défendre tout exercice public de leur religion.* Bien plus, le sénat défendit dans certaines localités l'exercice secret du culte catholique.¹ »

(1) Voyez Jurieu, cité par Alzog, Histoire ecclésiastique.

Après avoir rapporté avec quelle violence le luthéranisme s'introduisit en Silésie, Menzel, historien protestant, ajoute : « Bientôt il triompha dans toute la province, et avec lui une extrême rigueur à l'égard des catholiques : car où régnait le protestantisme régnait l'intolérance : tandis que dans les Etats héréditaires de l'Empereur, en Autriche, en Bohème et dans les contrées voisines, les protestants jouissaient des droits civils et ecclésiastiques.¹ »

« Je voudrais effacer de nos annales, dit l'auteur anglican des Lettres d'Atticus, Fitz-William, chaque trace de la longue série d'iniquités qui accompagnèrent *la réforme* (!) en Angleterre. L'injustice et l'oppression, la rapine, le meurtre et le sacrilége y sont consignés. Tels furent les moyens par lesquels l'inexorable et sanguinaire tyran (Henri VIII), *le fondateur de notre croyance*, établit la suprématie de sa nouvelle Eglise, et tous ceux qui voulurent conserver la religion de leurs pères et adhérer à l'autorité que lui-même leur avait d'abord appris à révéler, furent traités en rebelles, et devinrent bientôt ses victimes. »

En Danemark, le cruel Christiern II punit de la spoliation tout prêtre qui refusa de se marier, et on vit les évêques fidèles offrir leurs têtes aux bourreaux pour la cause de Dieu. La ruine de la liberté de l'Eglise y fut accompagnée de la ruine des libertés

(1) Histoire des Allemands, p. 244, citée par Aug. Nicolas.

publiques, et le despotisme religieux du despotisme politique.

En Suède, Gustave Wasa établissait aussi l'un et l'autre par les mêmes moyens, et de grands évêques y périent dans les plus cruels supplices.

C'est aussi par la violence qu'Albert de Prusse réalisa dans ses Etats le principe protestant qui fait dépendre la foi des sujets de la foi du prince-pontife, principe qui est la négation même de la liberté de conscience.¹

L'histoire, falsifiée par la plus insigne mauvaise foi, se tait sur ces faits si douloureusement lumineux ; mais quand les catholiques d'Allemagne, décidés à ne pas se courber sous l'intolérance protestante et à conserver la liberté de leur foi, résistèrent par la guerre de trente ans ; quand la France et l'Espagne entreprirent la même lutte contre le même despotisme qui frappait à leurs portes, ou s'introduisait séditieusement avec les mêmes principes et les mêmes prétentions,² alors l'hypocrite conjuration histo-

(1) Voyez un excellent résumé de l'histoire de l'intolérance protestante en Allemagne, en Angleterre, en Irlande, en Suède, en France, etc., par M. Martinet : Solution des grands problèmes, t. 4, du chap. 57^e jusqu'au chap. 65^e. — Et Aug. Nicolas : Du Protestantisme, liv. 3.

(2) Voyez le témoignage de Michel de Castelnau souvent invoqué par les protestants eux-mêmes. (A. Nicolas, ibid.) — D'ailleurs, ajoute le même auteur, le catholicisme était proscrit en France *partout où le protestantisme était parvenu à prendre pied* ; et l'édit de Nantes

rique représente ces séditieux comme les seules victimes de l'intolérance en Europe ! Quelle dérision !

N'est-ce pas du côté du protestantisme qu'était la violence de l'attaque, et du côté des nations catholiques qu'était la légitime défense ? Ce n'est qu'en 1535 qu'on songea en France à la répression de cette erreur violente et dévastatrice (violente par les princes ou par les peuples, selon les convenances de la secte) ; ce n'est qu'en 1535 qu'on y songea, quand l'intolérance du protestantisme triomphait en Danemark depuis 1520, en Suisse depuis 1527, en Silésie depuis 1524, en Prusse depuis 1526, à Bâle depuis 1527, en Angleterre depuis 1533 ! Et l'on s'étonne que la France, qui voulait rester catholique, n'ait d'abord accordé la tolérance à ces violents sectaires qu'avec des restrictions qui la préservassent de leur empire ! On s'étonne qu'en les voyant ensuite abuser de cette tolérance, même jusqu'à mettre dix fois la nation au bord de l'abîme par la guerre civile, cette nation poussée à bout, ait souffert en un jour de cruelles représailles, la coupable réaction de son gouvernement. La Saint-Barthélemy fut un crime politique excité par une longue chaîne de séditions et de massacres de la part des Huguenots, crime dont l'ignorance ou la mauvaise foi ont pu seules rendre

porte pour titre d'une partie de ses dispositions, *Rétablissement du culte catholique*.

l'Eglise solidaire. « Cette journée, dit Frayssinous, sera la honte éternelle de nos annales ; mais si cette journée est affreuse, c'est aussi une affreuse calomnie que de l'imputer à la religion, comme si la religion l'avait commandée, comme si elle l'avait approuvée, comme si cette épouvantable tragédie était dans les maximes et l'esprit du christianisme ; il est bien avéré qu'il n'y eut ni prêtre ni évêque dans le conseil où cet horrible massacre fut résolu. Il est fort aisé à des déclamateurs d'avancer que le faux zèle avait armé Charles IX du fer homicide ; mais, pour rendre hommage à la vérité, disons plutôt que ce fut une politique farouche et le ressentiment profond des troubles qui avaient agité son règne, et qu'il faut voir dans ce massacre d'odieuses représailles. En effet, le despotisme fanatique de la reine de Navarre, infatigée des nouvelles opinions, avait indigné les Etats du Béarn. Leurs remontrances et leurs clamours furent inutiles ; le désespoir arma les Béarnais ; leur patrie désolée devint le théâtre de la discorde. Sous les murs de Navarre, on combattit avec fureur. A Orthez se fit un carnage horrible, surtout des religieux et des prêtres ; on voyait des ruisseaux de sang couler dans les maisons, les places et les rues. Le fleuve du Gave parut tout ensanglé, et ses eaux portèrent jusqu'aux mers voisines les nouvelles de cet épouvantable désastre. Le massacre d'Orthez fut suivi de celui de la fleur de la noblesse. Comme si le 24

août eût été dans ce siècle une époque sinistre consacrée à des exécutions barbares, ce jour-là même un grand nombre de gentilshommes furent poignardés à Pau, contre la foi des traités et par la noire perfidie des calvinistes. L'histoire dépose que Charles IX jura de s'en venger. On lit à ce sujet dans l'histoire de Navarre ces paroles remarquables : « Ces nouvelles, dit l'auteur en rapportant le massacre de Pau, fâchèrent extrêmement le roi Charles, qui dès lors résolut en son esprit de faire une seconde Saint-Barthélemy en expiation de la première. Aussi lorsqu'il semblait reculer devant le crime qu'il méditait, la reine-mère pour rassurer son âme effrayée, ne lui disait pas : Souvenez-vous de ce que vous devez à la religion, — mais elle lui disait : « Pourquoi ne pas avoir la force de vous défaire de gens qui ont si peu ménagé votre autorité et votre personne ? »

Encore une fois, la Saint-Barthélemy fut un crime politique auquel les ministres de la religion furent si étrangers, que c'est dans ses sanctuaires que les protestants trouvèrent un refuge, et que c'est au chef de l'Eglise, au grand et pieux Grégoire XIII, qu'un triste pressentiment fit verser des larmes, alors même que, trompé par la relation de la cour de France, il faisait rendre à Dieu de solennelles actions de grâces, d'avoir préservé le roi du poignard des sectaires conjurés pour lui donner la mort.

N'est-ce pas encore l'Eglise qui, par l'organe du

clergé de France et surtout de Bossuet, protesta contre la manière antichrétienne dont Louvois faisait exécuter l'édit de 1685, ou l'acte de révocation de l'édit de Nantes, édit qui avait accordé la liberté du culte au calvinisme ? L'acte de révocation motivé sur le retour de la meilleure et de la plus grande partie des protestants à la foi de leurs pères,¹ défendait tout exercice public de la religion dite réformée, mais autorisait ceux qui n'étaient pas convertis, « à demeurer dans le royaume, à y continuer leur commerce et à y jouir de leurs biens, sans pouvoir être troublés ni empêchés, sous prétexte de religion, en attendant qu'il plût à Dieu de les éclairer comme les autres. »

— C'était le sentiment de Bossuet, sans doute, comme c'était le sentiment public, que, par cette révocation, il fut fait justice à des sectaires toujours prêts pour la sédition ;² mais l'évêque de Meaux,

(1) L'édit parut le 18 octobre 1685. Le roi disait dans le préambule, « que la paix lui ayant permis de s'appliquer à obtenir la réunion à l'Eglise de ceux qui s'en étaient séparés... et ses soins ayant eu la fin qu'il s'était proposée, puisque la meilleure et la plus grande partie de ses sujets de la religion prétendue réformée avait embrassé la foi catholique, ce qui rendait l'exécution de l'édit et de tout ce qui avait été ordonné en faveur de ladite religion inutile, il avait jugé qu'il ne pouvait rien faire de mieux, pour effacer la mémoire des troubles et celle des maux que les progrès de cette fausse religion avaient faits dans le royaume, que de révoquer ledit édit. »

(2) « C'est ici, dirons-nous avec M. le duc de Noailles, que peut se placer la citation d'un écrit important trouvé dans les papiers de M. le duc de Bourgogne, et où l'élève de Fénelon, quoiqu'écrivant

avec un grand nombre de ses illustres collègues, n'éleva pas moins hautement la voix en faveur de ceux qui ne partageaient pas cet esprit de révolte,

longtemps après l'événement, rend compte de ce qui s'était passé vers cette époque, et surtout des motifs qui justifièrent à ses yeux, comme aux yeux de presque tout le monde, le parti qu'on avait alors adopté :

» Je ne m'attacherai pas, dit-il, à considérer les maux que l'hérésie a faits dans l'Allemagne, dans les royaumes d'Angleterre, d'Ecosse et d'Irlande, dans les Provinces-Unies et ailleurs; c'est du royaume seul dont il est question. Je ne rappellerai pas même dans le détail cette chaîne de désordres consignés dans tant de monuments authentiques, ces assemblées secrètes, ces serments d'association, ces ligues avec l'étranger, ces refus de payer les tailles, ces pillages des deniers publics, ces menaces séditieuses, ces conjurations ouvertes, ces guerres opiniâtres, ces sacs de ville, ces incendies, ces massacres réfléchis, ces attentats contre les rois, ces sacriléges multipliés et jusqu'alors inouïs; il me suffit de dire que depuis François I^e jusqu'à nos jours, c'est-à-dire, sous sept règnes différents, tous ces maux et d'autres encore ont désolé le royaume avec plus ou moins de fureur. Voilà, dis-je, le fait historique que l'on peut charger de divers incidents, mais que l'on ne peut contester substantiellement et révoquer en doute; et c'est ce point capital qu'il faut toujours envisager dans l'examen politique de cette affaire.

» Or, partant du fait notoire, il m'est peu important de discuter si tous les torts attribués aux Huguenots furent uniquement de leur côté. Il est hors de doute que les catholiques auront eu aussi les leurs, et je leur en connais plus d'un dans l'excès de leurs représailles. Il ne s'agit pas même de savoir si le conseil des rois a toujours bien vu et sagement opéré dans ces jours de confusion; si la sanglante expédition de Charles IX, par exemple, fut un acte de justice devenu nécessaire à la sûreté de sa personne et à celle de l'Etat, comme le soutiennent quelques-uns, ou l'effet d'une politique ombra-

afin qu'on n'usât pas envers eux d'une contrainte qui ne peut rien sur les consciences, et qu'on n'employât que les moyens de persuasion. Aussi, les protestants trouvèrent-ils la paix dans son diocèse, et bientôt dans toute la France, à condition de la laisser aux autres. Les actes du souverain qui respiraient cet esprit de paix, l'instruction générale du 8 décembre

geuse et une indigne vengeance, comme d'autres le prétendent. Que l'hérésie ait été la cause directe ou seulement l'occasion habituelle et toujours renaissante de ces différents désordres, toujours est-il vrai de dire qu'ils n'auraient jamais eu lieu sans l'hérésie, ce qui suffit pour faire comprendre combien il importait à la sûreté de l'Etat qu'elle y fût éteinte pour toujours.

» Il est vrai qu'ils ont causé moins de désordres éclatants sous le règne actuel que sous les précédents; mais c'était moins la volonté de remuer qui leur manquait que la puissance. Encore se sont-ils rendus coupables de quelques violences et d'une infinité de contraventions aux ordonnances, dont quelques-unes ont été dissimulées, et les autres punies par la suppression de quelques priviléges. Malgré leurs protestations magnifiques de fidélité, et leur soumission en apparence la plus parfaite à l'autorité, le même esprit inquiet et factieux subsistait toujours, et se trahissait quelquefois. Dans le temps que le parti faisait au roi des offres de services, et qu'il les réalisait même, on apprenait, par des avis certains, qu'il remuait sourdement dans les provinces éloignées et qu'il entretenait des intelligences avec l'ennemi du dehors. *Nous avons en main les actes authentiques des synodes clandestins dans lesquels ils arrêtaient de se mettre sous la protection de Cromwell, dans le temps où l'on pensait le moins à les inquiéter, et les preuves de leurs liaisons criminelles avec le prince d'Orange subsistent également.* » (Histoire de madame de Maintenon et des principaux événements du règne de Louis XIV, tome 4.)

1686, et la déclaration du 13 décembre 1698, fondèrent une tolérance de fait qui dura jusqu'à la fin du règne.¹

Mais comment les protestants ont-ils le courage de parler de la révocation de l'édit de Nantes, eux qui n'eurent jamais d'édit semblable à révoquer, par la raison bien simple que jamais un *édit de tolérance* ne fut alors accordé par eux là où ils furent les maîtres ?

Que faisait en ce temps-là la libérale Angleterre, la prétendue protectrice de l'émancipation de l'esprit humain et des *progrès de la race humaine*?² Elle persécutait l'Eglise en régularisant froidement cette persécution par cinq sortes de lois : par les lois qui prohibaient le culte catholique; par les lois qui obligeaient à pratiquer le culte anglican; par les lois qui châtaient le refus du serment de suprématie et de la déclaration contre la transsubstantiation ; par les lois relatives à la réception de la cène ; par les lois enfin concernant les propriétés.

« 1° Par les premières, tout prêtre catholique rési-

(1) Le régime violent qui suivit la révocation de l'édit de Nantes (contrairement aux dispositions de l'acte même de révocation) ne dura guère plus d'un an. (*Ibid.*)

(2) Le premier organe de la publicité en Angleterre, le représentant par excellence de l'esprit anglais vient de déclarer la papauté ennemie des progrès de la race humaine ! Nous l'avons bien vu tout à l'heure (Ch. XV.). Décidément, la grande et la petite presse sont d'accord pour répandre la science des commis-voyageurs, la philosophie d'estaminet, l'érudition des docteurs de village.

dant en Angleterre, qui avant trois jours n'avait pas embrassé le culte anglican, était passible de la peine de mort; celui qui le dénonçait pour avoir dit la messe avait droit à une récompense de cent livres sterling (deux mille cinq cents francs). — Défense était faite dans les familles d'avoir un précepteur ou un maître catholique, sous peine de dix livres sterling par mois pour le père de famille, et de quarante schellings par jour pour le précepteur. — Tout catholique exerçant les fonctions de professeur dans une maison publique ou privée encourrait l'emprisonnement perpétuel. — Ceux qui faisaient éllever leurs enfants à l'étranger étaient passibles de cent livres sterling d'amende, et les enfants déclarés incapables d'acquérir ou de recevoir par héritage aucunes terres, biens ou legs en Angleterre. — Celui qui entendait la messe s'exposait à une amende de cent marcs.

» 2^e Les peines infligées à quiconque ne se conformait pas à l'Eglise établie, c'est-à-dire, ne suivait pas le culte anglican, étaient prononcées par ce qu'on appelle les statuts de *récusation*. Ce qui constituait la *récusation*, dans la véritable acception du mot, c'était uniquement de s'absenter de l'Eglise; mais le *récusant*, convaincu de cette absence par une cour de justice, devenait *récusant convict*; en conséquence la prière commune, c'est-à-dire la formule officielle de la prière anglicane, était imposée à tous les sujets du royaume, avec défense de fréquenter aucun lieu où

cette prière ne fût en usage, sous peine, pour la première fois, d'un emprisonnement de six mois ; pour la deuxième, d'un emprisonnement d'un an ; pour la troisième, d'un emprisonnement à vie. — Les statuts obligeaient tous les sujets, catholiques ou autres, d'assister aux offices de la paroisse anglicane, et frappaient les récalcitrants d'une amende de vingt livres sterling 'cinq cents francs, par mois. Une autre loi défendait aux maîtres d'avoir des domestiques catholiques ou qui n'assisteraient pas régulièrement auxdits offices, et toute désobéissance à cette loi s'expiait par de fortes amendes. Mais ceux qui étaient déclarés *récusants convicts* devenaient incapables de remplir aucun office ou emploi ; ils ne pouvaient garder des armes dans leurs maisons, ni soutenir aucune action ou procès en justice, ni être exécuteur ou tuteur, ni étudier en droit ou en médecine, ni remplir aucune charge civile ou militaire. — Il ne leur était pas permis de s'éloigner de plus de cinq milles de leur habitation, sous peine de confiscation de leurs biens ; ni de paraître à la cour sous peine de cent livres sterling d'amende. — Une femme mariée, *convaincue de récusation*, était sujette à perdre deux tiers de son douaire ou de sa dot ; elle ne pouvait plus être exécutrice testamentaire, ou administratrice de son mari, ni avoir aucune part dans ses biens ; et durant son mariage il dépendait du magistrat de la garder en prison, à moins que son mari ne la rachetât au prix

de dix livres sterling par mois, ou du tiers de ses ter-
res. Les *récusants convicts* avaient un délai de trois
mois après leur *conviction*, pour renoncer à la religion
romaine ; passé ce délai, il suffisait de quatre juges
de paix agissant de concert pour les sommer de sor-
tir du royaume, et s'ils ne partaient pas, ou s'ils reve-
naient sans autorisation , ils étaient coupables de
félонie et punis de mort comme félons.

» 3º Le refus du serment de suprématie et de la déclaration contre la transsubstantiation et le papisme constituait la *récusation constructive*. Ce serment pou-
vait être déféré à tout individu par deux juges de paix, sans aucune information préalable ou plainte devant le magistrat, et ceux qui le refusaient étaient déclarés *récusants convicts*. Il ne s'agissait plus ici de la simple offense de *récusation* qui consistait à s'ab-
senter de l'Eglise, mais de celle que l'on commettait en ne prêtant pas le serment de suprématie, et qui-
conque le refusait encourrait toutes les peines établies contre la *récusation* et mentionnées ci-dessus. Le refus de ce serment entraînait aussi l'interdiction des fonc-
tions d'avocat, de solliciteur, de procureur, de notaire,
d'homme d'affaires ; et de plus il était au *récusant convict* le droit de voter aux élections, de siéger au parlement et de remplir aucun emploi civil ou mili-
taire. S'il était prouvé qu'un catholique eût reconnu l'autorité spirituelle du pape , soit par des paroles,
soit par des écrits, les statuts contre le papisme le

condamnaient pour la première fois à la confiscation des biens, pour la deuxième à la mise hors la loi, pour la troisième au dernier supplice comme criminel de haute trahison ; on se rendait également coupable de haute trahison et passible de la peine de mort et de la confiscation des biens, en important ou publiant une bulle du pape dans le royaume.

» 4° Par les lois relatives à la réception de la cène de Notre-Seigneur, quiconque était convaincu de ne pas faire la cène au moins une fois par an avait à payer une amende de vingt livres sterling. Personne ne pouvait être élu à aucune charge du gouvernement ou à celle d'aucune ville ou corporation, à moins qu'il ne prouvât, par un certificat signé d'un ministre et de deux témoins, que dans le courant de l'année précédente il avait fait la cène dans une église publique selon les rites de l'Eglise d'Angleterre. Dans le cas contraire il s'exposait à une amende de cinq cents livres et à perdre la charge s'il l'occupait.

» 5° Enfin les lois relatives aux propriétés territoriales des catholiques portaient que toute personne, élevée dans la religion papiste ou professant cette religion, qui, six mois après avoir atteint l'âge de dix-huit ans, n'avait pas prêté le serment de suprématie et souscrit la déclaration religieuse, était déclarée incapable de recevoir tout héritage ou legs, et son plus proche héritier, s'il était protestant, recueillait ledit héritage à sa place. Les mêmes lois déclaraient

encore le délinquant incapable d'acquérir sous son nom ou sous celui d'autrui aucune terre, manoir ou rente dans toute l'étendue du royaume, et elles prononçaient la confiscation de tous les revenus mobiliers, rentes, intérêts ou dépôts qui lui appartenaient. Les papistes étaient en outre sujets à la double taxe territoriale et obligés d'enregistrer leurs noms, leurs biens, leurs testaments et tous leurs actes, selon une forme spéciale et prescrite. Le lord chancelier avait le droit de fixer le revenu que les catholiques devaient payer à leurs enfants, selon leur condition, lorsque ceux-ci voulaient embrasser la religion protestante. Tout protestant qui se convertissait au catholicisme tombait dans le crime de haute trahison.

» Telle est la législation que le protestantisme établit en Angleterre. Nous demandons si cette législation n'était pas plus oppressive que celle qui pesait en France sur les protestants. Non-seulement elle proscrivait la liberté religieuse, interdisait tout autre culte que le culte anglican, condamnait à mort les prêtres trouvés dans le royaume, permettait en bien des cas d'en bannir les catholiques, leur interdisait toute fonction politique ou militaire et la plupart des fonctions civiles, et les privait même du droit de propriété et d'héritage ; mais elle poussait jusqu'au dernier excès la tyrannie des consciences en obligeant à pratiquer la religion anglicane par les statuts sur la réception de la cène, sur l'assistance aux offices de

l'Eglise établie, et sur les cas nombreux de *récusation*. Rien ne manqua donc à ce code d'intolérance et de servitude qu'on n'a point abrogé encore, et dont le protestantisme est bien plus responsable que le catholicisme ne peut l'être des lois rendues en France, puisqu'en Angleterre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel résident dans les mêmes mains. »

Encore une fois donc, comment ces persécuteurs osent-ils parler de la révocation de l'édit de Nantes ? Ne faut-il pas rougir pour eux de l'attitude qu'ils prennent à cet égard, et ne faut-il pas rougir pour nous de l'avoir si longtemps acceptée ?

Ce n'est qu'après des siècles de persécutions que la foi catholique commence à respirer ça et là dans les pays conquis par le schisme et l'hérésie. Nous disons : Ça et là ; car ce n'est ni dans la Suède luthérienne, ni dans la Suisse réformée, qu'elle jouit encore du grand air de la liberté. L'émancipation des catholiques en Angleterre est d'une date très-récente, et les restes meurtris de l'Irlande sont toujours là comme un signe prophétique de la justice à venir. En Angleterre, d'ailleurs, comme dans la Prusse protestante, un même symptôme révèle de temps en temps la vieille maladie, et l'envie de reprendre ce qu'on n'a osé refuser, puisqu'au lieu d'abroger avec mépris l'ensemble des anciennes lois persécutrices, on les réserve avec soin dans l'arsenal d'une jurisprudence pleine de ruses et de menaces. La récente agitation anglaise à

l'occasion du rétablissement tout spirituel de la hiérarchie catholique, et l'agitation hollandaise plus récente encore, et à la même occasion, ne prouvent-elles pas à leur tour, que la tolérance n'est pas née des entraînements du protestantisme ?

Quant au grand schisme du nord, les menaces ne lui suffisent pas, et la persécution continue, quel que soit le caractère personnel du czar-pontife.

A cette heure même, les gémissements de milliers d'âmes qu'on pousse à l'apostasie par les plus ignobles et les plus cruelles violences dans le district de Dryza de la Ruthénie blanche, retentissent jusqu'à nous, malgré les dénégations systématiques des agents russes, et le silence conspirateur de la presse rationaliste européenne. Conviée à parler cependant, cette presse hypocrite vient enfin d'avouer ces *missions* horribles qui rappellent le règne précédent de l'Empereur Nicolas, mais elle n'a fait cet aveu qu'à voix basse, parce qu'elle a besoin de toutes ses clamours pour appeler sur le Pape l'animadversion de la chrétienté ! Et pourquoi ? Parce qu'un enfant d'israélites de Bologne, parvenu à l'âge de raison, et *voulant* être fidèle à son baptême, a été placé dans une maison d'éducation chrétienne où *ses parents ont un libre accès*.¹ Voilà ce qui excite dans la presse rationaliste

(1) Les lois de l'Eglise, comme le prouvent la constitution de Jules III et le décret de la Congrégation du Saint-Office de 1703, *désendent de conférer le baptême aux enfants des infidèles, et en par-*

une colère affectée dont le paroxysme prémédité dure toujours. Si cette presse avait du cœur, si sa colère était le fruit d'un vrai zèle pour la liberté de conscience, n'éclaterait-elle pas en présence de ce qui se passe en Russie, où le refus de renier la foi catholique¹ est puni *du supplice sanglant des verges, de l'exil, de la prison, des travaux forcés*, parce que résister à la volonté d'Alexandre II, c'est résister à *la volonté sacrée de l'envoyé de Dieu*?² Mais non, de pareilles hor-

ticulier des Juifs, sans le consentement de leurs parents, du père ou de la mère, à moins que ces enfants jouissant véritablement de l'usage de leur raison, ne demandent eux-mêmes le baptême ; ou qu'ils soient en danger de mort. Evidemment, ces lois sont pleines de justice et de sagesse. Elles protègent tous les droits véritables : le droit des parents, et aussi le droit des enfants, le droit supérieur des âmes dont nul n'est propriétaire. — De plus, les lois des Etats-Romains défendent aux Israélites de prendre à leur service des domestiques chrétiens, afin de prévenir les abus d'un zèle indiscret. Or, des époux Israélites de Bologne ayant, nonobstant cette loi, pris à leur service une domestique chrétienne, celle-ci baptisa leur enfant qu'elle crut en danger de mort. Arrivé à l'âge de raison, cet enfant apprit ce qui s'était passé, et manifesta avec tant de sens et de constance sa volonté de rester chrétien, qu'un parleur de tolérance eût pu seul violenter cette conscience et méconnaître l'action de Dieu sur elle. Cet enfant fut donc placé dans un établissement d'instruction chrétienne où ses parents sont toujours libres de le visiter. Et voilà l'affaire Mortara exploitée avec une fureur froide et calculée par la presse rationaliste et protestante des deux mondes.

(1) Ce sont les apôtres de la catholicité qui ont rendu la Russie chrétienne, comme ce sont eux qui ont évangélisé l'Angleterre.

(2) Voyez la relation de ces faits dans les lettres adressées à l'Ami de la religion, et insérées dans le n° du 3 janvier 1860 de ce journal.

reurs obtiennent de cette presse hypocrite la complicité du silence, ou bien, quand le silence devient impossible, une timide mention de quelques lignes dont la moitié est encore réservée à l'intolérance de l'Eglise, et au souvenir du jeune bolonais qui, lui, veut être chrétien, et en vertu de la liberté de conscience, ne peut pas l'être ! Evidemment, l'attitude de ces scribes et de ces pharisiens modernes indique assez, qu'au fond, ce qui a lieu en Russie ne leur déplaît pas. En voulez-vous la preuve ? Prêtez une oreille attentive à leur langage habituel : ne saisissent-ils pas toutes les occasions de traiter la puissance spirituelle et désarmée de l'Eglise, l'autorité catholique, de puissance étrangère ? Et pourquoi la traitent-ils d'étrangère ? Parce qu'ils veulent des religions exclusivement nationales, des consciences réglées par l'Etat.

Oui, c'est l'idéal des maîtres, c'est la théorie du grand sanhédrin des loges, c'est le rêve de la libre pensée ; et l'un de ses organes les plus criards, de ses *publicistes d'avant-poste*, comme les a nommés M. Villemain, vient de souhaiter à la France, à la fille ainée de l'Eglise, à la nation de Clovis, de Charlemagne et de Saint Louis, de n'avoir d'autre pape que César !

Mais il faut mieux voir encore à quel point le philosophisme est le fils naturel du schisme et du protestantisme, le fidèle imitateur de leurs actes, le fidèle disciple de leurs doctrines.

N'a-t-il pas imité leur violence ? N'a-t-il pas montré, lorsqu'il fut maître de la France, comment il entendait la tolérance ? N'est-ce pas en fermant et en dévastant les temples, en enchaînant la parole de l'Eglise, en proscrivant le saint sacrifice sous peine de mort, en semant la mort elle-même dans tous les sillons de la patrie ? La tolérance ne fut alors pour lui qu'un mot hypocrite, qu'un masque de syrène sur la face d'un bourreau.

Il en est toujours ainsi, et ce masque, c'est lui-même qui se l'arrache quelquefois, pour nous montrer cette face, et nous menacer du supplice : Il y a trois moyens, a dit M. Edgar Quinet, de combattre l'Eglise : la force, la philosophie et le protestantisme. La force est le moyen le plus efficace, car « il n'y a pas d'exemple au monde qu'une religion nouvelle ait remplacé l'ancienne, sans que l'autorité s'en soit mêlée, et sans qu'elle ait *fait taire* ceux qui ont pour eux l'antiquité. » — L'ancien professeur du Collège de France oublie ici que la vraie religion est toujours ancienne et toujours nouvelle ; que Jésus-Christ n'est pas venu changer, mais accomplir ; que ce n'est pas en répandant le sang des autres, mais le sien, pendant trois siècles de persécutions vaines contre Dieu, que l'apostolat catholique a rendu les nations chrétiennes. Tout cela n'empêche pas le docteur du libre examen d'espérer en la force pour l'établissement de la religion de l'avenir. Mais si l'appui du *bras séculier* est, à

ses yeux, le « moyen le plus efficace, ce moyen, ajoute-t-il, est en même temps le plus impraticable *aujourd'hui*. Nul n'en peut conseiller l'usage, puisque, indépendamment d'autres raisons, il y en a une capitale qui exclut l'incertitude ; c'est qu'il suppose la force et l'autorité, c'est-à-dire les choses qui manquent le plus à ceux qui pourraient être *le plus tentés de les employer*.¹ » Ce n'est donc qu'une question de temps, et si on ne le peut *aujourd'hui*, on espère bien faire faire un jour, par le moyen de quelque dictateur pontife, ceux qui ont pour eux l'antiquité.

Le rationalisme, fidèle imitateur de la prétendue réforme dans ses violences, est donc toujours disposé à les renouveler. Mais ce à quoi on ne fait pas assez d'attention, c'est qu'il est disposé à les renouveler au nom du même principe qui les a inspirées au protestantisme. L'intolérance protestante ne fut pas, en effet, le simple résultat de l'ardeur de la révolte, mais la réalisation des doctrines de ses apôtres, du droit enseigné par ses législateurs. *L'Illiis religio cuius regio* fut leur grand axiome. Si le chef de l'Etat, disaient-ils, n'était pas le chef de la religion, celle-ci constituerait un Etat dans l'Etat ! De là le cri général des protestants : *Nous ne voulons pas d'autre maître que César !* Le prétendu mouvement d'émancipation religieuse vint donc aboutir à la restauration des

(1) Lettre d'Edgar Quinet à Eugène Sue.

Césars pontifes, au paganisme appliqué à l'Evangile, à la négation de la distinction des deux puissances, de la base même de la civilisation chrétienne, du seul appui durable de la liberté de conscience.¹ Eh bien ! ce grand principe de la distinction des deux puissances, principe que le protestantisme a renié, en acceptant de l'Etat ses symboles et ses confessions de foi, le rationalisme le renie à son tour, car ce qu'il poursuit de toute l'ardeur de son zèle, c'est, d'un côté, la constitution civile du clergé, et de l'autre, la confusion de l'empire et d'un nouveau sacerdoce, du sacerdoce universitaire, seul apte, dans ce système de vraie *théocratie-naturaliste*, à répandre la doctrine nationale qui doit être l'âme du peuple.

Trois choses sont donc démontrées : la première : que l'unité de la foi n'implique nullement l'intolérance ; la seconde : que loin d'être un principe de tolérance, le protestantisme s'est introduit partout violemment, et qu'il est resté ensuite, dans ses actes, dans ses principes, dans sa législation, le type même de l'intolérance la plus absolue ; la troisième : que le rationalisme l'a imité et même dépassé en tout ; qu'il a été le fidèle héritier de ses principes, et qu'il est toujours disposé à les remettre en œuvre.

III. Nous avons maintenant à prouver que l'Eglise fut toujours une puissance modératrice, et qu'on ne

(1) Voyez p. 116-117, *sup.*

la vit intervenir dans les mesures de légitime défense des Etats chrétiens contre des sectaires séditieux, que pour diminuer la rigueur de la répression que ceux-ci se sont attirée par leurs révoltes.

Nous avons déjà vu, il est vrai, l'action modératrice des évêques français, lors de la révocation de l'édit de Nantes ; mais ce qu'ils firent alors à l'égard des rois de France, les papes le firent à l'égard des rois d'Espagne, en luttant constamment et énergiquement contre les rigueurs de leur inquisition.

Combien de milliers de libres penseurs dont les connaissances historiques ont été puisées au théâtre, dans les romans, les revues et les journaux,¹ seront étonnés de cette nouvelle ! Pauvres attardés du XVIII^e siècle, qui en sont encore à apprendre que la fameuse inquisition espagnole, tribunal devenu essentiellement royal, n'était plus du tout l'inquisition romaine.

En vérité, ce n'est pas sans honte qu'on se voit obligé d'insister sur de pareils faits. L'inquisition romaine établie à l'époque des infamies et des violences des nouveaux Manichéens, ou des Albigeois,² eut jus-

(1) Nous pourrions ajouter aujourd'hui : dans les proclamations du généralissime des armées révolutionnaires d'Italie, le fameux Garibaldi qui, lui aussi, exploite Galilée et l'inquisition ! — C'est une vieille mine pour un homme nouveau.

(2) Des Albigeois, des Cathares, Patarins, Publicains, etc. — « Ce qui y donna lieu, dit Hézelé, professeur de Tubingue, dans son ouvrage sur Ximenès Tournai, J. Casterman et fils), ce qui y donna

tement pour objet de modérer la sévérité des lois et des tribunaux ordinaires, par un véritable système pénitentiaire qui réalisait la pensée émise par Saint Augustin en présence des violents sectaires de son temps. Ce grand homme désirait, d'abord, qu'on

lieu, ce fut la foule étonnante et menaçante des sectes, qui s'élèvent au onzième siècle et au douzième. — Le premier édit célèbre rendu contre elles appartient encore à l'histoire des faits antérieurs à l'inquisition.... — Le onzième Concile œcuménique, troisième de Latran, tenu en 1179, sous Alexandre III, prit, en effet, contre les hérétiques de la Gascogne et des environs d'Albi et de Toulouse, la résolution suivante, que Llorente rapporte, mais en la tronquant : « Attendu que ces hérétiques ne se tiennent plus tranquilles, mais *publient hardiment* leurs erreurs, et y gagnent par *séduction* les faibles et les simples,... se montrent cruels envers les orthodoxes, *et n'épargnent ni les églises, ni les veuves, ni les orphelins,*... en conséquence l'excommunication est prononcée contre eux et leurs fauteurs ; à leur violence, il faut opposer la violence et confisquer leurs biens, et les princes chrétiens peuvent même les réduire en esclavage. » — On dirait aujourd'hui, les condamner à la déportation ou aux travaux forcés. — Le 4^e Concile de Latran, tenu en 1215, sous Innocent III, *ne fait que renouveler les résolutions prises à celui de 1179*, et rappelle expressément les visites prescrites aux évêques en s'adjoinant des assesseurs *inquisitoriaux* comme l'avait ordonné un peu auparavant, de concert avec l'empereur, le concile de Vérone sous Lucius III. — Et c'est à propos de ces mesures répressives des plus extrêmes violences que de prétendus organes de la science historique, ont signalé naguères à la haine de leurs crédules disciples, le grand et sage pontife Innocent III comme un type d'intolérance ! » — Un savant protestant, Hurter, en écrivant l'histoire d'Innocent III, est revenu à la foi catholique. Le libre examen lit-il de pareils ouvrages ? Non ; tout est jugé d'avance par ce parti du *pré-jugé*.

n'usât que de compassion et de moyens de persuasion à leur égard : « Pour ne pas compatir à ceux qui se trompent, disait-il avec justice, il faudrait ne s'être jamais trompé ! » Mais leurs cruautés et leurs doctrines de violence lui firent reconnaître ensuite la nécessité d'une répression : « Nous désirons, disait-il, au proconsul d'Afrique, nous désirons qu'ils soient corrigés, et qu'on ne néglige pas à leur égard une répression disciplinaire ; mais aussi qu'on ne les envoie pas au supplice, quoiqu'ils l'aient mérité ! » Ce système repose, sans doute, sur ce principe : *Qu'il y a des erreurs coupables*, et que le droit de les réprimer existe dès qu'elles se répandent et tendent à se réaliser. Mais qui niera jamais ce principe ? Qui niera qu'il y ait des erreurs coupables ? A quoi l'homme pourrait-il être obligé, s'il ne l'était, avant tout, d'adhérer à la vérité ?

La *liberté naturelle* de penser et de se former la conscience, ne dispense nullement, nous l'avons vu,¹ de l'*obligation* de bien penser, et de se former une conscience droite. Sans ce principe fondamental, comment répondrait-on aux apôtres des cultes dont nous avons parlé, aux apôtres de la polygamie, du socialisme, de la réhabilitation de la chair, de la communauté des biens, de la communauté des femmes ? — Il est donc évident qu'il existe des erreurs coupa-

(1) Chap. I^{er}.

bles dont la profession et la propagation doivent être réprimées, mais Saint Augustin veut qu'on cherche d'abord à guérir le mal avant d'en punir l'obstination violente, et puis, que dans le châtiment lui-même, on tempère la justice par la miséricorde.

Eh bien ! c'est incontestablement la théorie de l'inquisition romaine.

En voici la pratique :

Ce tribunal fut le plus doux qu'il y eût au monde, le seul qui, en trois cents ans, n'ait pas versé de sang. « C'est une chose vraiment remarquable, dit Balmès, que l'on n'ait jamais vu l'inquisition de Rome prononcer l'exécution d'une peine capitale, quoique le Saint-Siége apostolique ait été occupé pendant tout ce temps-là par des papes d'une rigidité et d'une sévérité extrêmes pour tout ce qui avait rapport à l'administration civile. On trouve sur tous les points de l'Europe des échafauds dressés pour punir les *crimes* contre la religion, et Rome fait exception à cette règle. Il est vrai que les papes n'ont pas prêché comme les protestants et les philosophes la tolérance universelle ; mais les faits proclament la distance qu'il y a des papes à leurs détracteurs. Les papes n'ont pas versé une goutte de sang ; les protestants et les philosophes en ont répandu des torrents. Qu'importe à la victime d'entendre ses bourreaux proclamer la tolérance ? C'est ajouter au supplice le fiel du sarcasme. » Voulez-vous une preuve péremptoire de la douceur de l'inquisition

romaine, vous la trouverez dans la question même agitée par les critiques : S'il y a eu *une* ou plusieurs condamnations à mort prononcées par suite d'un jugement de l'inquisition. Cette douceur de Rome était si connue, si avérée, qu'on en appelait à son tribunal de tous côtés. « Le nombre des causes évoquées de l'Espagne à Rome est innombrable, et Rome inclinait toujours au parti de l'indulgence... Les papes s'efforcèrent dès les commencements d'adoucir les rigueurs de l'inquisition espagnole, tantôt en admonestant les rois et les inquisiteurs, tantôt en faisant droit aux appels des accusés et des condamnés. » C'est ce qui irritait les rois d'Espagne, comme le prouvent les documents cités dans le grand ouvrage de Balmès sur le catholicisme et le protestantisme dans leurs rapports avec la civilisation européenne.¹ — Nous ne voulons pas toucher ici à la question qu'il traite avec son érudition ordinaire, des trois époques² bien distinctes de l'inqui-

(1) Balmès, tom. 2. note 9. — Mais voyez surtout les *actes* multipliés des Papes pour adoucir l'inquisition royale d'Espagne, au chapitre où le docteur Héfelé donne toute l'histoire de l'inquisition. (Ximenès, ch. 48.)

(2) Tom. 2. ch. 36 et 37. — L'inquisition espagnole, à la première époque, était dirigée contre les Juïsants et les Maures. Par Juïsants, on n'entend pas les Juifs, mais les apostats ligués avec les Maures contre les chrétiens. Les Juifs et leur culte furent constamment tolérés chez les nations chrétiennes. Ne l'ont-ils pas toujours été à Rome, au centre même de l'Eglise universelle ? Et quand ils se sont laissés aller à leur fureur contre les chrétiens, d'où sont venus

sition espagnole, question que devraient étudier tous ceux qui ne veulent pas être injustes envers ce qu'ils ignorent. Nous nous sommes bornés à démontrer ce que nous avions affirmé en commençant, que d'un côté, on voit les sectes à toutes les époques et à la dernière comme aux précédentes, soutenir en principe et réaliser dans les faits l'intolérance la plus absolue, et cela au nom de la liberté de conscience ; et d'un autre côté, l'Église n'intervenir jamais dans ces luttes déplorables que pour y introduire un élément de modération, de douceur et de paix, tempérant partout et toujours la justice nécessaire au bien public, par la miséricorde qui gagne les âmes.

Il est d'ailleurs un fait qui doit démontrer aux plus aveugles que la tolérance est fille de la foi, comme l'intolérance est fille de l'hérésie et de l'incrédulité : quand les circonstances des temps et le caractère de certains hommes ont occasionné, chez les enfants de l'Église, des actes de violence, l'Église a-t-elle jamais pris leur défense ? Ses pontifes, ses docteurs, ses écrivains les plus distingués, n'ont-ils pas toujours jeté l'anathème sur les aberrations d'un zèle outré, et tout opposé à l'esprit de Jésus-Christ ? En est-il ainsi de ses adversaires ? Nous avons assez démontré que

les actes solennels qui condamnaient les représailles de Rome, des Papes. C'est encore un de ces faits ignorés de ceux qui apprennent l'histoire à l'*Opéra*.

non, en parlant des sectaires. N'en est-il pas de même des incrédules ? N'ont-ils pas trouvé des historiens pour excuser le *terrorisme*, et des poètes pour *dorer la guillotine*, selon l'expression de Chateaubriand ? Sont-ce les clubs seuls qui ont cherché à réhabiliter la mémoire des Saint-Just, des Robespierre ? N'est-ce pas dans des ouvrages admirés d'un public qui parle beaucoup de tolérance, qu'on voit les plus beaux talents faire de vains efforts pour donner de la grandeur à un pouvoir noyé dans le sang ? — La révolution a été cruelle : n'ont-ils pas dit *qu'elle devait l'être* ? — L'Eglise, et c'est là une de ses gloires, l'Église a toujours eu horreur de l'effusion du sang.

Y a-t-il donc une injustice plus révoltante que celle des historiens, des publicistes, des prédicants ou des tribuns qui ensevelissent dans le silence les violences du protestantisme et du rationalisme, ou qui font à peine mention de cette sanglante histoire trois fois séculaire, pour ne se souvenir que du crime d'un jour, du crime politique de la Saint-Barthélemy, et pour attribuer cet odieux massacre à l'Eglise qui l'a maudit ? Y a-t-il une ignorance plus volontaire, plus affectée, plus coupable, que celle de ces écrivains ou de ces orateurs qui confondent perpétuellement l'inquisition royale d'Espagne avec le tribunal pénitentiaire de l'inquisition romaine, et ne distinguent pas les abus de la première de la lutte même soutenue par les papes contre le gouvernement espagnol pour les ré-

primer? Y a-t-il enfin quelque chose de plus capable de soulever le cœur, que l'attitude de ces hommes qui ne parlent ou ne se taisent, que dans l'espoir d'imprimer au front de l'Eglise le sceau de la cruauté et de flétrir ainsi leur Mère? — Et quelle Mère!

Qu'ils la suivent, du Calvaire, où Epouse du nouvel Adam, elle sort du côté de l'Homme-Dieu avec l'eau et le sang de la victime du monde; qu'ils la suivent dans sa marche à travers les siècles; et qu'ils disent si partout elle ne souffre pas, si quelque part elle a fait souffrir, et si elle n'a pas toujours été l'avocate des opprimés, la consolation de ceux qui souffrent? — Que voient-ils dans les catacombes? Que voient-ils dans l'amphithéâtre romain? Qui porte des chaînes dans toutes les prisons de l'empire? Qui arrose le monde de ses sueurs et de son sang?

Qui, après avoir répandu la lumière de sa parole par ses apôtres et ses grands hommes des premiers siècles, s'avance à la rencontre des barbares et arrête le Fléau de Dieu? En présence de qui voyez-vous les lèvres d'Attila trembler d'une émotion inconnue, si ce n'est en présence de cette Mère au front de laquelle brille l'auréole du martyre?

Qui, lorsque l'Europe, au cri de *Dieu le veut*, posa une digue puissante au torrent de l'islamisme, le plus dangereux des ennemis de la foi et de la civilisation, s'en alla mourir pour toutes les deux chez les Maures

et les Sarrasins, comme elle l'avait fait sous les maîtres de Rome païenne ?

Qui, au moyen âge, lorsque les puissants, les seigneurs, les princes, les empereurs, voulaient livrer le monde aux plus forts, s'est déclarée la protectrice des faibles, et dans la famille et dans l'Etat : dans la famille, en maintenant avec une inviolable énergie les droits sacrés de la femme et de l'enfant ; dans l'Etat, au point de faire dire de la papauté, qu'elle fut le tribunat des nations ?

Qui, lorsque nos pères, ces robustes enfants, vivaient dans un état de guerre presque permanente, se jetait entre les combattants pour leur imposer la trêve de Dieu ?

Qui, lorsque de fougueux et cruels sectaires mettaient l'Europe à feu et à sang, en Allemagne, en Angleterre, dans le nord, et tentaient de faire de même en France et chez d'autres peuples, s'en allait aux Indes consoler l'Eglise de Dieu par l'héroïque rachat d'un nouveau monde ?

Qui, lorsque l'incrédulité s'empara des autels, fit voir au siècle étonné que, si les abus et la corruption s'attachent quelquefois aux membres de l'Eglise, jamais les sources de sa vie n'en sont atteintes, — qu'elle a toujours des saints dans toutes les conditions, depuis le réduit du pauvre jusqu'au trône des rois, et que la grâce du martyre lui appartient dans tous les temps ?

Qui sont enfin les hommes, prêtres ou laïcs, les enfants, les faibles femmes, qui, de nos jours encore, ont souffert la persécution pour la foi de Jésus-Christ non-seulement chez les infidèles, au Tonkin, en Chine, en Cochinchine, mais dans l'empire du grand schisme du Nord, en Suisse et aux Etats-Unis, par la triple violence autocratique, démocratique et sectaire ?

N'est-ce pas l'Eglise qui, depuis Saint-Pétersbourg jusqu'à Londres, a réclamé longtemps ou réclame encore de plusieurs nations qu'elle a faites chrétiennes, la pleine liberté de son culte, de sa hiérarchie, de ses institutions, de sa parole et de sa charité, sans pouvoir l'obtenir, si ce n'est à grand'peine et à demi ?

Dites-moi où sont vraiment libres de toute chaîne ces mains maternelles qui ont brisé les fers des esclaves, et qui ont donné aux hommes et aux peuples la liberté des enfants de Dieu ?

Et c'est vous, sainte Eglise de Dicu, que de perfides calomniateurs représentent comme une mère sans cœur, une puissance sans entrailles ! Et c'est auprès de pareils maîtres que vos enfants vont apprendre à vous connaître et désapprendre à vous aimer.

IV. Continuons donc de déchirer les voiles que ces hommes au langage menteur s'efforcent de jeter sur la face de l'Eglise pour dérober ses traits à ses enfants.

Après avoir tenté de flétrir l'unité de sa vie ou la perpétuité de son mouvement dans le temps, du nom d'immobilité ; après avoir tenté de flétrir son unité dans les choses, l'unité de sa doctrine ou de la lumière toujours croissante de sa foi, du nom d'intolérance ; il faut encore qu'ils tentent de flétrir son unité dans l'espace, ou sa catholicité, du nom d'envahissement, d'ultramontanisme, d'empiétément sur les pouvoirs politiques, sur les puissances nationales.

Or, les auteurs de cette tentative, prennent des voies diverses pour atteindre leur but :

Les uns accusent la puissance ou l'autorité catholique d'être envahissante, par cela seul qu'elle est catholique ou universelle. Vous reconnaîtrez ceux qui suivent cette voie à leur mot d'ordre, c'est-à-dire au nom qu'ils donnent au centre de l'unité catholique, à l'autorité suprême du Saint-Siége qu'ils appellent *une puissance étrangère*.

D'autres accusent l'Eglise de prétentions inadmissibles, parce que tout en enseignant la distinction des deux puissances, et leur indépendance réciproque, chacune dans sa sphère, elle affirme cependant que *ces deux puissances ont des relations nécessaires* ; qu'elles sont faites pour vivre en bonne harmonie et se prêter un mutuel secours. — Cette doctrine ne plaît pas aux fiers idéologues dont nous parlons. Il n'existe pas, à leur sens, de relations nécessaires entre la société civile et la société religieuse, entre l'autorité

temporelle et l'autorité spirituelle. L'Etat se suffit à lui-même ; il n'a que faire *de ce qui n'est pas de ce monde*.

Il en est enfin, qui accusent l'Eglise d'avoir elle-même méconnu, au moyen âge, la distinction des deux puissances et de rêver aujourd'hui le retour à un passé qu'ils ne comprennent pas.

Examinons donc successivement ces trois accusations :

Et d'abord, la puissance catholique est-elle une puissance étrangère, ou, comme ils le disent, ultramontaine ?

Elle n'est pas plus ultramontaine ou transalpine que cisalpine, puisqu'elle est universelle. Ceux qui méconnaissent cette vérité, confondent avec un aveuglement pitoyable l'autorité spirituelle et catholique des Vicaires de Jésus-Christ, avec leur autorité temporelle et locale sur les Etats-romains. L'empereur de Russie, le pontife moscovite, n'est pontife lui, que là où il est prince. La reine de la Grande-Bretagne, ou la papesse anglaise, n'est papesse non plus que là où elle est Reine. Le Vicaire de Jésus-Christ est pape ou souverain pontife partout où il n'est pas prince, et quand ses enfants entendent sa voix désarmée, ils lui obéissent aussi bien en Russie et en Angleterre, que dans toutes les autres nations des deux mondes. Or, n'est-ce pas un fait attesté par la magnifique histoire du pontificat, que jamais

il n'a fait servir son autorité spirituelle et universelle à agrandir son autorité temporelle et locale sur le domaine du Saint-Siége , lors même qu'il le pouvait facilement ; et qu'il s'est borné toujours à maintenir celle-ci telle que la Providence la lui a faite, afin que l'indépendance locale du prince protégeât la liberté universelle du pontife ? Quand donc on désigne le pape comme pape sous le nom de Prince étranger , pour lui contester sa puissance spirituelle et catholique librement acceptée par la foi du monde, on ne prouve que deux choses : la première : qu'on ne sait pas ce que c'est que l'Eglise ; la seconde : qu'on a ou plutôt qu'on veut avoir l'esprit trop étroit , pour comprendre ce qu'elle doit être. On ne sait pas ce que c'est que l'Eglise, puisqu'on ignore que le pape est le Vicaire de Celui qui a dit à l'apostolat : *Mon royaume n'est pas de ce monde ; mais je suis venu en ce monde pour y faire régner la vérité ; allez et enseignez toutes les nations, je suis avec vous pour toujours ;* et au Chef de cet apostolat : *C'est à toi que je donnerai les clefs du royaume des cieux ; il n'y aura qu'un troupeau et un pasteur ; pais mes agneaux et mes brebis ; j'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaillie point ; tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les forces de l'enfer ne prévaudront jamais contre elle.*

Assis sur la chaire de Pierre, au fondement inébranlable de l'Eglise, au centre d'unité de l'apostolat universel, le Vicaire de Jésus-Christ ne connaît donc

pas d'étrangers sur la terre. Ceux qui ne le savent pas, ne savent manifestement pas ce que c'est que l'Eglise.

Mais ils se sont fait aussi l'esprit trop étroit pour entendre ce qu'elle doit être, puisqu'ils méconnaissent la nature même de la religion, en voulant resserrer dans des limites nationales la société religieuse qui est essentiellement universelle. Oui, et si essentiellement universelle, que l'absence d'universalité ou de catholicité constitue l'un des signes ineffaçables de l'erreur religieuse.¹ — « Parmi ceux qui sont chargés de la direction des affaires publiques, dit Pie IX, il en est beaucoup qui prétendent favoriser et protéger la religion, qui lui prodiguent leurs éloges, qui la proclament utile et parfaitement appropriée à la société humaine, mais qui n'en veulent pas moins régler sa discipline, gouverner ses ministres, s'ingérer dans l'administration des choses saintes ; en un mot, *ils s'efforcent de renfermer l'Eglise dans les limites de l'Etat*, de la dominer, elle qui cependant est indépendante, qui, selon l'ordre divin, ne peut être contenue dans les bornes d'aucun empire, mais doit s'étendre jusqu'aux extrémités de la terre et embrasser dans son sein tous les peuples et toutes les nations, pour leur montrer le chemin de l'éternelle félicité.² » — Prétendre gouverner l'Eglise *en ce monde* sous prétexte

(1) V. les chapitres IV et VI. (2) Allocution du 9 décembre 1854.

que sa puissance n'est pas *de ce monde*, et ne doit pas constituer *un Etat dans l'Etat*, ce n'est donc plus rien entendre à la distinction des deux puissances, c'est renier l'œuvre de Jésus-Christ, c'est méconnaître que si son royaume, c'est-à-dire son Eglise, n'est pas *de ce monde*, parce qu'elle n'est pas une société purement temporelle, qu'elle ne l'est ni par son principe, ni par sa fin, ni par les moyens qu'elle a reçus d'atteindre cette fin ; c'est pourtant *en ce monde* qu'il l'a établie, avec la triple puissance d'enseigner, d'administrer les sacrements, et de pourvoir au bien *spirituel* de ses enfants de toutes les nations, par les lois qu'exigent les temps qu'elle rencontre dans sa marche vers l'éternité. Ceux donc qui accusent l'Eglise d'être envahissante, ne l'accusent, au fond, que d'une chose : d'être *une puissance spirituelle véritable*. Si elle n'était pas une autorité, si elle n'était qu'une opinion religieuse, une simple doctrine ; si elle n'était qu'une secte, un culte national quelconque, fût-ce même un culte de race, quelque chose de moins enfin qu'une autorité enseignante universelle, elle trouverait aussitôt grâce à leurs yeux. Ce qui les tourmente en elle, c'est le vrai caractère de la puissance surhumaine : l'unité embrassant les différents peuples, l'unité répandue dans l'espace, comme elle l'est dans les choses et dans le temps ; c'est, en un mot, l'apparition de l'autorité de Dieu. Aussi, voyez comme ils aspirent à l'assimiler aux doctrines humai-

nes ; comme ils aiment à dire : *Les religions !* comme ils affectent de n'apercevoir pas de différence entre la religion universelle et les autres cultes ! Les cultes ou les religions, sont des associations qui, par leur faiblesse même, tendent toujours, ou à reconnaître la suprématie de l'Etat, comme on le voit en Orient, en Russie, en Angleterre, en Allemagne, et ailleurs ; ou à se diviser bientôt en manifestations isolées d'opinions éphémères. Comme ces associations religieuses ne sont pas organisées par une force vitale supérieure aux forces humaines, elles inclinent et vont nécessairement à la dépendance ou à la dissolution. Les *religions* ou les sectes ne sont pas *la religion*. Branches détachées de l'arbre divin, elles seront bientôt desséchées, si elles ne sont entées sur l'arbre de l'Etat qui les fera du moins vivre quelque temps d'une sève humaine. Ceux qui accusent l'Eglise d'envahissement, parce qu'elle n'accepte pas cette suprématie de l'Etat, ne voient-ils donc pas que la religion, essentiellement une comme la nature de Dieu et comme la nature de l'homme, puisqu'elle est le lien qui les unit, doit constituer la grande société, la grande famille spirituelle des hommes et des peuples, et ne peut dépendre par conséquent des pouvoirs limités, variables et passagers de ce monde ? Qu'ils se défassent donc de la manie puérile de confondre les religions et la religion, manie vaine, d'ailleurs, contre les faits. La catholicité est un fait ; elle est un fait immense ;

elle est le seul fait qui réponde par son unité à ce qui est exigé par la nature même de la religion, le seul qui réalise la notion sous laquelle la raison humaine peut concevoir la société religieuse, la société des hommes avec Dieu : *Unus Dominus, una fides.*

C'est parce que les théories ne peuvent rien contre les faits, que le second reproche d'envahissement qu'on adresse à l'Eglise, manque de valeur et même de sens. On lui reproche d'être envahissante, parce qu'en affirmant la distinction des deux puissances, et leur indépendance réciproque, chacune dans sa sphère, elle affirme en même temps que ces sphères ne sont pas seulement juxta-posées, mais qu'elles ont entre elles des *relations nécessaires*, d'où naissent aussi des devoirs mutuels. — C'est là, dit-on, une prétention inadmissible : la société civile se suffit à elle-même, et n'a d'autres obligations à l'égard de la religion, que celles qu'elle veut bien accepter.

Or, c'est justement cette théorie qui est impuissante contre les faits. La société civile ne se suffit pas à elle-même, par la raison bien simple *qu'elle ne constitue pas seule tout l'ordre social*. Cet ordre comprend trois sociétés : la société domestique ou la famille, la société religieuse ou l'Eglise, la société civile ou l'Etat. L'Etat est ainsi en présence de deux sociétés *dont il n'est pas le maître*. Savez-vous quel est le système qui fait absorber la famille et la religion par l'Etat ? C'est le système du despotisme radical et complet,

le système du despotisme gigantesque de l'empire païen. *Ab initio non fuit sic*, a dit le divin libérateur de la famille, en parlant de la constitution divine qu'il lui a rendue dans l'unité et l'indissolubilité du lien conjugal, constitution qu'il a confiée à la garde de la religion. — *Regnum meum non est de hoc mundo*, a-t-il dit encore, en parlant de la constitution divine de l'Eglise et de la distinction des deux puissances. C'est la coexistence de ces trois sociétés et des trois autorités qui les gouvernent, qui constitue *la grande balance des pouvoirs*, et la grande garantie contre l'oppression des âmes et des peuples.

La famille est antérieure à l'Etat, car elle en est la base que l'Etat ne peut ébranler ; car elle en est le principe, l'élément même, que l'Etat ne peut créer. L'Eglise, ou la société entre Dieu et les hommes, préexiste également à la société civile, puisqu'elle date aussi de l'origine ; et sa constitution, dans ses états successifs, n'a jamais dépendu des hommes. D'un autre côté, la société civile existe par son propre droit, et sa constitution ne dépend pas de l'Eglise qui est indifférente à toutes les formes politiques, et les reconnaît toutes également.

Ces trois sociétés doivent donc s'accepter comme des faits qui résultent de l'ordre même établi par la Providence, et l'une des trois sociétés ne peut jamais absorber les autres. Ce n'est donc pas en vertu d'une prétention de l'Eglise qu'il existe des relations né-

cessaires entre la société civile et la société religieuse, entre l'autorité temporelle et l'autorité spirituelle; c'est en vertu des faits qu'il n'est au pouvoir de personne de changer ni de méconnaître. Comment les relations ne seraient-elles pas nécessaires entre trois sociétés qui se mêlent et s'entrelacent sans se confondre? Comment les relations ne seraient-elles pas nécessaires entre ces trois sociétés, quand l'homme qui est indivisible, appartient à toutes les trois à la fois? Ces relations ou ces rapports ont des formes et des noms divers. Les rapports positifs de l'Etat avec la famille sont formulés dans les lois civiles, mais ces lois ne peuvent violer le droit naturel que la religion consacre et relève, et qui, nous l'avons démontré,¹ n'a été pleinement et constamment maintenu que par elle, tout particulièrement sur le grand point du mariage. Les relations de l'Eglise et de l'Etat sont ordinairement formulées dans les concordats ou dans des conventions analogues; mais ces conventions ne sont elles-mêmes que les formes accidentielles et variables des relations essentielles qui existent entre les deux sociétés.

Il n'est rien qui fasse mieux pénétrer la nature de ces relations établies par la Providence entre les deux puissances, que le souvenir et l'intelligence des rap-

(1) Chapitre VII et ch. XV.

ports antérieurs établis par elle entre la raison et la foi.

La raison est une puissance naturelle, et le pouvoir civil aussi. Tous les deux ont des droits et des devoirs : la raison a le droit et le devoir de diriger l'homme, et le pouvoir civil a le droit et le devoir de diriger la société. Mais l'homme n'a pas seulement une fin temporelle, tout le lui dit en lui et hors de lui. Il a une fin supérieure dans la vie future, une fin dernière, véritable *fin des fins*, à laquelle toutes les autres doivent se rapporter, comme au but suprême de son existence. C'est pour se diriger à cette fin qui dépasse le temps, au grand but invisible et éternel, que LA RAISON ELLE-MÊME (nous l'avons vu, démontré, compris, constaté par le témoignage de l'histoire, et par le témoignage de la conscience), a toujours cherché l'*Argumentum non apparentium*, le témoignage de Dieu, pour trouver par LA FOI la certitude qu'elle ne peut avoir ici sans elle. La raison de l'homme cherche encore celle de Dieu, nous l'avons également démontré, pour être guérie de son ignorance dans l'ordre même des vérités morales et religieuses qu'elle pourrait rigoureusement atteindre, si elle jouissait de sa pleine lumière, mais que, *de fait*, elle n'a atteint pleinement nulle part ni jamais sans la lumière de la foi. La foi est donc nécessaire à la raison 1^o pour la guérir et pour suppléer à la faiblesse positive de sa vue; 2^o pour l'élever à la connaissance

certaine de cette fin dernière, de cette fin sublime à laquelle l'homme aspire de tout son être et qu'il ne peut atteindre, ni par le regard de son âme, ni par la force seule de sa volonté. C'est donc pour être fidèle à sa destinée, que la raison humaine cherche la foi et s'y attache. Si l'homme ne veut pas être éclairé par cette lumière qui lui est offerte d'en haut ; s'il ne veut pas être aidé par la main que Dieu lui tend pour l'élever jusqu'à lui, il tombera au-dessous de lui-même et se perdra par sa faute. L'accord de la foi et de la raison résume ainsi toute la loi de notre intelligence, comme l'accord de la volonté et de la grâce, cette chaleur vivifiante de la lumière de Dieu, résume toute la loi de notre cœur.

Transportez ces vérités dans le domaine social, et vous aurez, dans sa plénitude, la loi sociale.

La société civile existe pour aider l'homme à atteindre sa fin temporelle, la félicité de ce monde, autant qu'elle est possible ici-bas ; et cette société est indépendante dans cette sphère ; mais elle ne peut prendre l'homme à demi, ni faire abstraction de notre destinée finale. La société civile doit donc vivre en bonne harmonie avec la société religieuse instituée de Dieu pour aider les hommes à atteindre leur dernière fin. De même donc que la raison a besoin du secours de la foi, sous deux rapports, pour être *guérie de sa faiblesse*, et pour être élevée à la connaissance de ce qu'elle ne peut atteindre seule ; ainsi, la société tempo-

relle a besoin de la société spirituelle, non-seulement pour voir éléver ses membres à leur fin suprême, mais pour être aidée elle-même à leur faire atteindre la félicité du temps, la paix dans l'ordre et la liberté. Et pourquoi en a-t-elle ici besoin ? Parce que la force dont elle dispose est faible, même pour le maintien des lois, sans l'autorité qui parle aux consciences, et qui traite la désobéissance aux pouvoirs établis, d'infraction grave à l'ordre de Dieu, quand ces pouvoirs ne sortent pas de la sphère où ils doivent exercer leurs droits. Pourquoi encore ? Parce qu'il ne suffit pas de promulguer des lois pour prévenir ou pour réprimer les désordres qui tentent à ébranler les Etats : la violence, l'injustice, la corruption, le vol, la calomnie, le meurtre, l'adultère, les attentats contre les personnes, contre les propriétés, contre les mœurs. L'essentiel est de faire observer les lois. Or, la nature humaine avec ses instincts, ses penchants, ses passions, ses faiblesses, a besoin pour observer l'ordre, *même naturel*, d'être guérie et relevée, guérie de son état positif d'infirmité, relevée de son état positif de dégradation. Mais autant il est de fait que l'homme est faible et incliné au mal, autant il est de fait que la religion seule lui donne le désir, la volonté, la force, de résister à ses plus impérieux penchants, à ses passions les plus chères.

De même donc que ceux qui affirment la suffisance de la raison pour éclairer l'homme sur sa destinée fina-

le, et la suffisance de sa volonté pour l'atteindre, méconnaissent l'état positif de la raison et de la conscience humaines; ainsi, ceux qui affirment la suffisance de la société civile et de ce qu'ils appellent la religion naturelle, pour fonder l'ordre moral et religieux dans la société, méconnaissent l'état positif de l'humanité, et les enseignements de tous les siècles de l'histoire.

Si jamais la société ne fut fondée sans que la religion lui servît de base, comme l'a reconnu Rousseau, dans l'un de ses moments lucides, jamais la religion qui servit de base à une société quelconque, ne fut celle que les rationalistes appellent religion naturelle. Toujours et partout la religion sur laquelle s'est appuyée la société, a été une religion positive, fruit d'une révélation, vraie ou supposée.

Les profanations de la révélation ne peuvent faire méconnaître cet ordre de choses ; et comme l'a quelque part remarqué Bossuet, *les restes* de vérité qui flottaient dans le déluge d'erreurs du paganisme, ont servi à conserver dans les sociétés idolâtriques, un reste d'ordre aussi. La fameuse religion naturelle de nos idéologues déistes, panthéistes, matérialistes, fatalistes, n'en eût certes pas fait autant.

C'est donc entre la société civile et la société religieuse positive, appuyée sur la révélation, qu'il existe des relations nécessaires, parce que Dieu n'a jamais laissé la religion naturelle abandonnée à elle-même. La destinée positive qu'il nous a donnée, n'a jamais

permis à sa sagesse de se contredire , c'est-à-dire d'assigner à l'homme une fin positive, sans lui donner en même temps les moyens positifs de l'atteindre.

Or, ces relations nécessaires entre les deux sociétés, ne blessent en rien leur indépendance réciproque, dans leurs sphères respectives, et ne sont nullement exclusives de la tolérance religieuse , nous l'avons déjà reconnu. Mais nous voulons voir maintenant que loin de contrarier le développement des libertés publiques, la concorde et la bonne harmonie des deux sociétés et des deux autorités le favorisent manifestement.

Pourquoi ?

Parce que la liberté a d'autant moins besoin d'être restreinte extérieurement et civilement, qu'elle est mieux réglée intérieurement dans les consciences.

Pourquoi les sociétés païennes ne pouvaient-elles vivre sans garder à leur base, ou les castes , comme en Orient ; ou l'esclavage , comme en Grèce et à Rome ; ou sans être perpétuellement en guerre , comme chez les Germains ? Parce que la liberté civile générale et pacifique eût été pour elles une impossibilité. Le frein des consciences n'y était pas assez puissant.

Mais il faut vérifier cette grande vérité par des exemples plus récents.

Quand le développement régulier des libertés politiques dans toute la chrétienté , a-t-il été brus-

quement arrêté, et quand vit-on le régime absolu se généraliser en Europe ? C'est quand la prétenue réforme souleva les esprits contre l'autorité spirituelle.

Oui, c'est cette révolte religieuse qui amena alors en Angleterre, en France, en Suède, en Allemagne, et en Espagne, une sorte de dictature du pouvoir temporel, suivie de la réaction révolutionnaire, et ensuite de l'oscillation entre ces deux extrêmes. « En Angleterre, dit Balmès, à partir de Henri VIII, ce qui prévalut, ce ne fut pas même la monarchie, mais un despotisme si cruel, que ses excès n'ont pu être déguisés par de vaines apparences de formes impuissantes. En France, après la guerre des Huguenots, le pouvoir royal se montre plus absolu que jamais. En Suède, Gustave monte sur le trône, et dès cet instant, les rois exercent un pouvoir presque illimité. En Danemark, la monarchie continue et se fortifie. En Allemagne, on voit se former le royaume de Prusse et prévaloir généralement les formes absolues. En Autriche, l'empire de Charles-Quint s'élève. En Italie, les petites républiques disparaissent peu à peu. En Espagne enfin, les antiques *Cortès* de Castille, d'Aragon, de Valence, de Catalogne, *institutions fondées sous l'influence de la foi catholique, comme le furent les institutions anglaises*, tombent en désuétude. Il est donc évident qu'au lieu de voir, par l'avénement du protestantisme, les peuples faire un pas vers les for-

mes représentatives, nous remarquons au contraire, qu'ils marchent rapidement vers le gouvernement absolu.¹ »

Ce n'est qu'en redevenant lui-même traditionnel, comme en Angleterre, c'est-à-dire en retournant au principe catholique, et en reniant le principe de révolte qui l'a fait naître, que le protestantisme a cessé, et encore pas toujours ni partout, de mettre obstacle à la liberté politique.

Le rationalisme, s'il parvenait à son grand but, c'est-à-dire à faire disparaître la foi divine des nations, préparerait infailliblement le monde au despotisme le plus colossal, mais le plus nécessaire. Les logiciens du parti ne le dissimulent pas ; et quand ils ont eu l'occasion de se mettre à l'œuvre, ils ont eu soin de nous faire voir aussitôt, que l'instinct de la tyrannie est véritablement celui qui les domine.

Donoso Cortès, dans le discours célèbre qui fait répéter son nom par tous les échos du monde civilisé, a donc eu raison d'affirmer que le despotisme s'élève à proportion que la foi descend, et que, par conséquent, l'alliance de la foi et de la liberté est dans la nature des choses.

Fort bien, dira-t-on peut-être, mais alors pourquoi prêchez-vous l'alliance ou la bonne harmonie

(1) Du catholicisme et du protestantisme, dans leurs rapports avec la civilisation européenne, 3^e vol.

des deux puissances? Si la foi est l'allié naturelle de la liberté, comment peut-elle l'être de l'autorité?

Voilà bien une objection tirée des paralogismes à la mode, et de l'infirmité de la science dont se contentent aujourd'hui tant d'esprits. Depuis quand est-on l'ennemi de l'autorité dès qu'on est l'ami de la liberté? Qu'est-ce donc que la liberté? N'est-ce pas la puissance, pour l'homme, pour la famille, pour l'Eglise, pour l'Etat, de tendre à leurs fins respectives sans entraves? Je sais bien que le libre arbitre, pendant l'épreuve qu'on appelle la vie, consiste à pouvoir choisir entre le bien et le mal, entre l'erreur et la vérité; mais la liberté de l'enfant dans la famille consiste-t-elle à pouvoir faire impunément tout ce qu'il veut? La liberté dans l'Eglise consiste-t-elle pour ses membres, à pouvoir participer à ses grâces sans suivre ses lois? La liberté dans l'Etat consiste-t-elle à pouvoir jouir des avantages de la société sans en supporter les charges? — Manifestement donc, la liberté dans les trois ordres de société, consiste à pouvoir tendre à la fin de chacune d'elles par l'observation des lois qui y mènent, c'est-à-dire par l'obéissance à l'autorité de droit.

Et c'est ainsi que l'alliance avec la liberté, est partout l'alliance même avec l'autorité légitime.

Ceux qui ne conçoivent la liberté que sous la notion d'opposition à l'autorité, ne sont pas les amis de la liberté, mais les esclaves de l'ignorance et des pas-

sions, qu'ils voudraient faire régner en dehors d'eux, de la même manière qu'elles règnent en eux.

Certes, nous ne rétractons pas, en parlant ainsi, ce que nous avons démontré déjà par les principes et les faits : que plus un peuple est moral et religieux, plus il est capable de participer aux libertés *politiques*, c'est-à-dire au gouvernement de la chose publique, ou directement par lui-même, ou indirectement par ses mandataires ; mais nous disons que la liberté politique n'est qu'un *moyen* de sauvegarder la liberté civile qui est la liberté sociale proprement dite ; que toutes les formes de gouvernement peuvent dégénérer en despotisme : despotisme d'un seul ou du pouvoir absolu, despotisme de quelques-uns ou de l'aristocratie, despotisme de tous ou de l'anarchie, despotisme du chiffre impersonnel ou des majorités ; et que la garantie fondamentale de la liberté contre l'arbitraire d'un seul, de tous ou de quelques-uns, c'est le règne du droit, c'est-à-dire l'alliance des trois autorités, domestique, civile et religieuse, dans la *vérité* qui seule ouvre aux membres de ces trois sociétés, le chemin où ils sont libres de tendre à leur triple fin sans obstacles : *Veritas liberabit vos.*

Mais, dira-t-on encore, si tout ceci n'est pas en contradiction avec la tolérance civile ou la liberté des cultes, comme vous l'avez démontré, tout ceci n'est-il pas du moins en contradiction avec les constitutions appuyées sur la *séparation de l'Eglise et de l'Etat*,

constitutions auxquelles cependant le Saint-Siége permet de prêter serment, comme vous l'avez prouvé trois fois ?

Nous répondrons d'abord, que nous ne connaissons aucune constitution qui se déclare elle-même appuyée sur la *séparation* de l'Eglise et de l'Etat. La plus hardie sous ce rapport, des constitutions modernes, est incontestablement la constitution belge. Eh bien ! vous y chercherez vainement le mot de *séparation* de l'Eglise et de l'Etat. Vous y trouverez, au contraire, des dispositions inconciliables avec cette séparation. Quand on se sépare c'est qu'on ne peut vivre en bonne harmonie, et la constitution belge, en garantissant la liberté de conscience et des cultes, sauf la répression des délits commis à l'occasion de *l'usage de ces libertés*,¹ garantit en même temps la bonne harmonie entre l'Eglise et l'Etat, puisque c'est surtout à la religion de l'immense majorité, de la presque totalité des Belges, que s'appliquent ces dispositions constitutionnelles : *L'Etat n'a le droit d'intervenir ni dans la nomination, ni dans l'installation des ministres d'un culte quelconque, ni de défendre à ceux-*

(1) Ce qui revient à la tolérance civile *non absolue*, telle que nous l'avons définie. La constitution, par exemple, ne tolérerait pas la profession et la propagation des doctrines et des cultes dont nous avons parlé p. 218 et suiv. Cette profession et cette propagation constitueraint à ses yeux des délits commis à l'occasion de l'*usage de la liberté religieuse*.

ci de correspondre avec leurs supérieurs et de publier leurs actes, sauf en ce dernier cas la responsabilité ordinaire en matière de presse et de publication.

Quiconque n'ignore pas l'histoire contemporaine, sait que ces dispositions furent inspirées par l'esprit religieux et catholique de la majorité du congrès constituant, et pour préserver la nation des luttes à peine refroidies entre la foi des Belges et les préentions hostiles du gouvernement protestant de Guillaume I^r.

Oui, dira-t-on encore, mais ce n'est là que de la bonne harmonie et de *l'alliance par la liberté*, sans l'ombre de retour au système des religions d'Etat.

Sans doute, mais si c'est de l'harmonie et de l'alliance par la liberté, ce n'est donc pas de la séparation, puisqu'encore une fois, on ne se sépare que lorsqu'on ne peut s'entendre.

Il est vrai que la plupart de ceux qui se sont servis du mot de Séparation, ne l'ont pas pris dans ce sens : « Sous ce régime, dit un écrivain plein de talent et de patriotisme, on s'aperçoit immédiatement à quel point la société politique et la société religieuse se supposent l'une l'autre, ont besoin l'une de l'autre, et sont amenées, en toute liberté, à se bien traiter l'une l'autre. » — Si la société politique et la société religieuse se supposent l'une l'autre ; si elles ont besoin l'une de l'autre à tel point qu'elles s'en aperçoivent immédiatement ; et si elles sont ainsi amenées à re-

connaître qu'elles sont *obligées de bien user de leur liberté*, en se traitant l'une l'autre avec bienveillance; c'est parce qu'il existe entre elles des *relations nécessaires*, comme nous l'avons constaté, et que par conséquent la séparation de ce qui est nécessairement en rapport et en harmonie est une chimère. — Du reste, nous pensons comme ceux dont nous venons de citer les paroles, et nous croyons avec eux que l'alliance par la liberté est la meilleure des alliances, mais nous ne pouvons pas ne pas voir qu'en se servant du mot de Séparation, ils s'expriment avec inexactitude, et d'une manière dont abuseraient trop facilement, ceux qui ne demandent pas mieux que de prendre cette expression dans le sens qui lui fut toujours donné dans toutes les langues.

Il nous reste à montrer l'inanité du dernier reproche fait à l'Eglise, c'est-à-dire d'avoir méconnu elle-même au moyen âge la distinction des deux puissances.

Mais comment la raison peut-elle s'arrêter longtemps à une pareille accusation? N'est-il pas clair, avant même d'examiner les faits sur lesquels on prétend l'appuyer, qu'elle doit être née d'un malentendu? Est-il croyable que l'Eglise dont les premiers pasteurs, les pontifes suprêmes, sont morts martyrs pendant trois cents ans, sans cesser de prêcher la soumission aux puissances qui les envoyait à la mort, quand elles n'ordonnaient rien de contraire à

la loi de Dieu ; est-il croyable, disons-nous, que cette Eglise ait jamais enseigné la confusion des deux puissances, et prétendu que les deux glaives lui appartiennent de droit divin ?

Elle l'a fait, dit-on, elle l'a enseigné au moyen âge !

Mais où sont les pontifes et les docteurs de cette époque qui ont ainsi rompu la chaîne de l'enseignement catholique ? Qu'on les nomme ces docteurs ou ces pontifes infidèles à la doctrine dont la grande voix du moyen âge, la voix de Saint Thomas d'Aquin, ne fut elle-même que le puissant écho ? N'est-ce pas en suivant *toute la tradition* que le Docteur Angélique affirme que « la puissance et la juridiction (temporelles) sont de droit humain, tandis que la distinction des fidèles et des infidèles est de droit divin ; que le droit divin qui est l'effet de la grâce n'enlève pas le droit humain qui découle de la raison naturelle ; et que par conséquent, la distinction des fidèles et des infidèles, *considérée en elle-même*, ne détruit pas l'empire et la puissance des infidèles sur les fidèles : *Dominium et prælatio introducta sunt ex jure humano; distinctio autem fidelium et infidelium est ex jure divino: jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione. Ideo distinctio fidelium et infidelium; secundum se considerata, non tollit dominium et prælationem infidelium supra fideles:*¹

(1) 2. 2. q. 9. a. 10.

Le moyen âge enseigne donc comme tous les âges de l'Eglise : qu'il y a deux puissances, la spirituelle et la temporelle ; que la première est de droit divin positif : *Ex jure divino, quod est ex gratia* ; c'est-à-dire qu'elle est directement instituée de Dieu ; que la seconde est de droit naturel, comme la société dont elle est inséparable, et en ce sens de droit divin aussi, puisque Dieu est l'auteur de la nature comme il est l'auteur de la grâce ; mais que si elle est de droit naturel ou divin dans son fond, dans sa nature, elle n'est, dans sa forme, ainsi que dans la personne de ceux qui en sont investis, que de droit humain positif. C'est la doctrine commune, et Fénelon la reproduit fidèlement, lorsqu'il dit de la puissance temporelle, qu'elle vient directement « de la communauté des hommes qu'on nomme Nation, tandis que la spirituelle vient de Dieu *directement* par Jésus-Christ.¹ »

Le grand siècle est ici l'héritier des enseignements du moyen âge, comme le moyen âge le fut des enseignements des premiers siècles. Encore une fois donc, où est le docteur ou le pontife de cette époque décriée qui ait oublié cette doctrine ? C'est justement la question que faisait alors à ceux qui l'accusaient de cet oubli , le grand jurisconsulte qu'on nomma Boniface VIII. Le pape, disaient ses accusateurs aux grands

(1) OEuv. de Fénelon, t. 22. p. 583. Edit. de Versailles.

et aux prélates du royaume de France, le pape prétend obliger le roi à reconnaître qu'il tient sa couronne et son temporel de l'Eglise !

Mais le pontife répondait que quarante années passées dans l'étude du droit, ne lui permettaient pas d'ignorer qu'il y a deux puissances ordonnées de Dieu, et qu'il ne pensait aucunement à s'attribuer la jurisdiction du roi, quoique celui-ci ne pût nier qu'il fût spirituellement soumis à l'Eglise.¹

C'est ce qui a fait dire au comte Joseph De Maistre : « Les papes n'ont jamais prétendu que le droit de juger les princes qui leur étaient soumis dans l'ordre spirituel, lorsque ces princes s'étaient rendus coupables de certains crimes.² »

Or, c'est ici que nous allons comprendre comment l'accusation portée contre les papes est née d'un malentendu, et comment ce malentendu est né lui-même de l'ignorance de la *constitution politique* de l'Empire et des autres Etats chrétiens au moyen âge.

Quant au nouvel empire d'Occident, d'abord, tout le monde sait qu'il fut gouverné par un chef électif ; mais tout le monde ne sait pas que l'élu devait prêter serment de fidélité à la constitution de l'empire, et que c'était en vertu de cette constitution, que l'empereur infidèle à son serment, perdait tous ses droits.

(1) Rohrbacher, Hist. de l'Eglise, t. 49. p. 470. 2^e édit.

(2) Du Pape, l. 2. ch. 8.

Or le jugement de l'infidèle, ou plutôt de son infidélité, à qui appartenait-il? Au chef spirituel de la chrétienté. Les papes ne jugeaient donc qu'une question de conscience, et ce n'était pas directement en vertu du droit divin, mais en vertu du droit public, que la déchéance suivait la sentence du pontife.

Ce principe fondamental de la constitution de l'empire germanique régissait de même le droit public des autres Etats, « non par une convention expresse des peuples, qui est impossible ; mais par une convention tacite et *universelle*, avouée par les princes même comme par leurs sujets.¹ »

C'est en vertu de ce principe de droit public, qu'Innocent III disait aux prélats français : « Notre arrêt ne frappe pas le *domaine*, mais le péché ; » et que Boniface VIII se servait des mêmes expressions en écrivant presqu'un siècle plus tard à Philippe-le-Bel.

*Des actes solennels sans nombre, prouvent que l'arbitrage des chefs de la chrétienté était incessamment réclamé par les princes et par les peuples.*² Les papes ne pouvaient le leur refuser, sans une sorte de trahison du grand devoir que leur imposait cette sorte de *haut tribunat des nations*³ qui leur avait été déféré

(1) Du Pape, 1. 2. ch. 9.

(2) Voyez le savant ouvrage de M. Gosselin, de Saint-Sulpice, sur *le pouvoir des papes*.

(3) Chateaubriand.

par la confiance universelle. Voltaire avait trop de perspicacité pour ne pas s'en apercevoir. Aussi, voyez comme il s'y prend pour donner à ce grand fait l'apparence d'un rêve :

« L'intérêt du genre humain demande un frein qui retienne les souverains et qui mette à couvert la vie des peuples : ce frein de la religion aurait pu être, par une convention universelle, dans la main des papes. Ces premiers pontifes, en ne se mêlant des querelles temporelles que pour les apaiser, en avertis-
sant les rois et les peuples de leurs devoirs, en repre-
nant leurs crimes, en réservant les excommunications
pour les grands attentats, auraient toujours été regardés comme des images de Dieu sur la terre. Mais les hommes sont réduits à n'avoir pour leur défense que les lois et les mœurs de leurs pays : lois souvent méprisées, mœurs souvent corrompues.¹ »

« Je ne crois pas, dit ici le comte De Maistre, que jamais on ait mieux raisonné en faveur des papes. Les peuples, dans le moyen âge, n'avaient *chez eux* que des lois nulles ou méprisées, *et des mœurs corrompues*. Il fallait donc chercher ce *frein* indispensable *hors de chez eux*. Ce *frein* se trouva et ne pouvait se trouver que dans l'autorité des papes. Il n'arriva donc que ce qui devait arriver.

» Et que veut dire ce grand raisonnable, en nous

(1) Voltaire, Essai, etc., tom. 2, chap. 60.

disant d'une manière conditionnelle, que ce *frein*, si nécessaire aux peuples, AURAIT PU ÊTRE, par une convention universelle, dans la main du pape? Elle y fut en effet, non par une convention expresse des peuples, qui est impossible; mais par une convention tacite et universelle, avouée par les princes même comme par les sujets, et qui a produit des avantages incalculables.

» Si les papes ont fait quelquefois plus ou moins que Voltaire ne le désire dans le morceau cité, c'est que rien d'humain n'est parfait, et qu'il n'existe pas de pouvoir qui n'ait jamais abusé de ses forces. Mais si, comme l'exigent la justice et la droite raison, on fait abstraction de ces anomalies inévitables, il se trouve que les *papes ont en effet réprimé les souverains, protégé les peuples, apaisé les querelles temporelles par une sage intervention, averti les rois et les peuples de leurs devoirs, et frappé d'anathèmes les grands attentats qu'ils n'avaient pu prévenir.*

» On peut juger maintenant l'incroyable ridicule de Voltaire qui nous dira gravement dans le même volume, et à quatre chapitres seulement de distance : « Ces querelles (de l'empire et du sacerdoce) sont la suite nécessaire de la forme de gouvernement la plus absurde à laquelle les hommes se soient jamais soumis : cette absurdité consiste à dépendre d'un étranger. »

» Comment donc, Voltaire ! vous venez de vous

réfuter d'avance et de soutenir précisément le contraire. Vous avez dit que « cette puissance étrangère était réclamée hautement par l'intérêt du genre humain ; les peuples, privés d'un protecteur étranger, ne trouvant chez eux, pour tout appui, que des mœurs souvent corrompues et des lois souvent méprisées.¹ »

» Ainsi, ce même pouvoir qui est au chapitre 60^e ce qu'on peut imaginer de plus désirable et de plus précieux, devient au chapitre 65^e ce qu'on a jamais vu de plus absurde.

» Tel est Voltaire, le plus méprisable des écrivains lorsqu'on ne le considère que sous le point de vue moral ; et par cette raison même, le meilleur témoin pour la vérité, lorsqu'il lui rend hommage par distraction.

» C'était donc une idée tout à fait plausible que celle d'une influence modérée des souverains pontifes sur les actes des princes. L'empereur d'Allemagne, même sans Etat, a bien pu jouir d'une juridiction légitime sur tous les princes formant l'association germanique : pourquoi le pape ne pourrait-il pas de même avoir une certaine juridiction sur tous les princes de la chrétienté ? Il n'y avait là certainement rien de contraire à la nature des choses, qui n'exclut aucune forme d'association politique ; si cette puissance n'est pas établie, je ne dis pas qu'on doive l'établir ou la

(1) Voltaire, Essai, etc., tom. 2, chap. 65.

rétablissement, c'est de quoi je n'ai cessé de protester solennellement ; je dis seulement, en me rapportant aux temps anciens, que si elle est établie, elle sera légitime comme toute autre, aucune puissance n'ayant d'autre fondement que la possession. La théorie et les faits se trouvent donc d'accord sur ce point.

» Permis à Voltaire d'appeler le pape *un étranger*, c'est une de ses *superficialités* ordinaires. Le pape, en sa qualité de prince temporel, est sans doute, comme tous les autres, *étranger* hors de ses Etats ; mais comme souverain pontife, il n'est *étranger* nulle part dans l'Eglise catholique, pas plus que le roi de France ne l'est à Lyon ou à Bordeaux.¹ »

« Les papes, du reste, ne se mêlaient nullement de gêner les princes sages dans l'exercice de leurs fonctions, encore moins de troubler l'ordre des successions souveraines, tant que les choses allaient suivant les règles ordinaires et connues ; c'est lorsqu'il y avait grand abus, grand crime, ou grand doute, que le souverain pontife interposait son autorité. Or, comment nous tirons-nous d'affaire en cas semblables, nous qui regardons nos pères en pitié ? Par la révolte, les guerres civiles et tous les maux qui en résultent. En vérité, il n'y a pas de quoi se vanter.² »

Quand a-t-il été plus facile de reconnaître la vé-

(1) Du Pape, l. 2. ch. 9.

(2) *Ibid.* ch. 10.

rité hypocritement voilée par les paroles de Voltaire, et remise dans tout son jour par celles du comte De Maistre, qu'à une époque où les droits des peuples et les droits des princes ne sont plus jugés par un arbitre impartial et reconnu de commun accord, mais cyniquement jetés dans une balance, non pour y être pesés au poids du sanctuaire, ni même au poids de la justice humaine, mais au poids de la force toute seule, comme on l'avoue hautement en face de l'Europe qui, d'ailleurs, n'a pas besoin qu'on l'avoue pour le savoir et pour le voir ?

Ce spectacle ne fait-il pas penser ?

Si l'iniquité perd les nations quand elle les atteint dans leurs membres, que sera-ce quand elle les atteint à la tête ?

Les nations actuelles, lorsqu'elles étaient jeunes encore, ardentees et troublées par leurs passions, furent frappées de l'éclat surnaturel de la lumière évangélique , et s'inclinèrent toutes, sans convention, sans congrès, devant une puissance dont l'unique glaive était la parole. Chrétiennes, elles voulaient que leurs chefs fussent chrétiens, et se dirigeassent dans l'exercice de leur puissance, par la même lumière qui les avait éclairées. *N'en avaient-elles pas le droit?* Et n'est-ce pas ce droit que l'Eglise a béni, qu'elle a même consacré en sacrant les rois, en recevant leurs serments, en les leur rappelant au besoin, en frappant d'anathème ceux qui s'y ren-

daient criminellement infidèles ? — Ce ne fut là, après tout, que l'introduction dans le droit public de l'arbitrage auquel avaient recouru les chrétiens des premiers siècles dans les questions de droit privé, suivant en cela les conseils des Apôtres. Les nations firent comme avaient fait les particuliers. Encore une fois, n'en avaient-elles pas le droit ?¹

Ce fut incontestablement cet arbitrage, cette action de la papauté, qui constitua la monarchie européenne, et qui déposa dans le sein des peuples, les principes qui passèrent peu à peu dans leurs lois et leurs institutions.

L'Eglise, il est vrai, n'a des promesses d'inaffabilité que pour son propre enseignement, pour la conservation du dépôt divin de la foi et de la morale, toujours vivantes dans sa doctrine et dans ses lois : *Docete, vobiscum sum.* Aussi, est-ce cet infaillible enseignement que les papes ont maintenu dans les luttes héroïques qu'ils ont soutenues pour les deux grandes causes de la sainteté du mariage et de la liberté de l'Eglise, contre les caprices et les préten-

(1) Saint Thomas, à l'endroit même de la *Somme* que nous avons cité, et où il rappelle clairement la différence de nature et d'origine immédiate ou directe des deux puissances, *parait croire* que l'exercice du droit des peuples dont nous parlons ici, a pu *quelquefois* leur être imposé par l'Eglise comme un devoir, vu l'obligation morale, *pour un peuple chrétien*, de ne pas suivre dans ses actes la direction d'un pouvoir infidèle.

tions des empereurs et des rois ; et c'est en triomphant dans ces deux causes, qu'ils ont affermi de leurs mains divinement assistées, les deux bases de la civilisation chrétienne. Certes, ils n'ont pas prétendu à cette divine assistance ou à cette infaillibilité, là où elle ne fut pas promise à l'Eglise , dans les jugements des personnes ou des choses de ce monde où la doctrine de la foi n'est pas mêlée ; et c'est à ces jugements que le comte De Maistre a fait allusion, quand il a dit que rien d'humain n'est parfait , et qu'il n'existe pas de pouvoir qui n'ait abusé de sa force ; mais il n'en est pas moins vrai, comme le même écrivain le démontre, que la papauté, dans l'exercice de la haute tutelle, ou plutôt du haut tribunat des nations, a montré une sagesse, une justice, une modération, une grandeur, que les historiens du premier ordre, catholiques et protestants ne contestent plus aujourd'hui. Hobbes et Leibnitz les avaient précédés dans cette voie, en parlant déjà presque comme Bellarmin :

« Les arguments de Bellarmin qui, de la juridiction que les papes exercent sur le spirituel, infère qu'ils ont une juridiction au moins indirecte sur le temporel, n'ont pas paru méprisables à Hobbes même, dit Leibnitz. Et peu importe ici, ajoute-t-il, que le pape ait eu cette primauté de droit divin ou de droit humain, pourvu qu'il soit constant que, pendant plusieurs siècles, il a exercé dans l'Occident, *avec le con-*

sentement et l'applaudissement universel, une puissance assurément très-étendue. *Il y a même plusieurs hommes célèbres parmi les protestants, qui ont cru qu'on pouvait laisser ce droit au pape, et qu'il était utile à l'Eglise si l'on retranchait quelques abus.* ¹ » Le plus célèbre de ces protestants, fut, sans contre-dit, Leibnitz lui-même.

De nos jours, les nations et les puissances européennes discutent les grandes questions du droit public dans des congrès, où le principe de l'équilibre des forces semble être accepté de commun accord, et domine nécessairement tous les débats, parce que si l'une des grandes puissances devenait prépondérante, aucune des autres ne se fierait à sa justice. Aussi, quand l'accord ne peut s'établir par un congrès, voit-on aussitôt se former des coalitions de puissances, afin que la crainte mutuelle de la force remplace du moins le respect du droit.

Autrefois, les papes faisaient cesser les querelles entre les princes, et les réunissaient, au nom de Dieu, pour préserver la civilisation chrétienne de l'invasion musulmane, par les croisades qui, sous ce rapport fondamental, *ont toutes réussi*; aujourd'hui, les princes se réunissent pour étayer en Europe l'empire musulman qui menace ruine, de peur que l'un d'entre eux

(1) Leibnitz, Op. t. 4. part. 3. p. 401, in-4^o. — Pensées de Leibnitz, in-8^o. tom. 2. p. 406.

venant à s'en emparer, ne se rende ensuite maître de tous les autres ! Et nous ne nous gêrons pas pour traiter nos pères de barbares !

Autrefois, les princes et les peuples en armes, écoutaient et suivaient la parole désarmée des chefs de la chrétienté, et c'est en la suivant, qu'ils posèrent les actes génératrices de leur propre grandeur. Mais en recueillant ce fruit de la parole de l'Eglise, ils se sont complu dans leur prospérité : *Incrassati sunt dilecti*; ils ont rougi de leur Mère et de leur conseillère ; et ils semblent même parfois vouloir s'entendre pour enchaîner cette parole importune qui les a nourris et élevés en les corrigéant.

Qu'ils prennent garde cependant, car on se croit souvent au sommet de la puissance, qu'on porte en soi de menaçantes faiblesses. N'avons-nous pas vu que la plus belle organisation matérielle n'a pu suffire à la vie des empires dont l'âme s'était retirée ? Or, quelle est l'âme des nations civilisées, sinon le christianisme ? Et où est l'âme elle-même du christianisme, sinon dans *l'unité vivante* pour laquelle seule Jésus-Christ a prié : *Ut sint unum*; ¹ à laquelle seule il a dit : *Je suis avec vous*; ² et de laquelle seule il a assuré *qu'aucune force ne triomphera*? ³

(1) *Joan.* 17. 21.

(2) *Matth.* 28. 20.

(3) *Matth.* 16. 18.

§ II.

TENTATIVES DU RATIONALISME POUR REMPLACER L'ÉGLISE.

C'est ici le lieu de rappeler une parole que nous avons déjà entendue :

« Je vois par l'histoire, disait Augustin Thierry, *la nécessité manifeste d'une autorité divine et visible*, pour le développement de la vie du genre humain. Or, tout ce qui est en dehors du Christianisme ne compte pas. De plus, tout ce qui est en dehors de l'Eglise catholique est sans autorité. Donc l'Eglise catholique est l'autorité *que je cherche*. »

Ce qu'Augustin Thierry voit et confesse avec amour, le rationalisme n'est pas sans le voir à son tour, nous l'avons constaté plus d'une fois,¹ mais comme ce n'est pas l'autorité divine qu'il *cherche*, comme c'est, au contraire, cette autorité qu'il craint, elle est aussi la seule dont la rencontre irrite son orgueil et enflamme sa jalouse.

De là, tous les efforts que nous lui avons vu faire pour défigurer l'œuvre de Dieu. S'il n'est jaloux ni du paganisme, ni du judaïsme (qui n'est pas le monothéisme), ni de l'islamisme, ni des sectes, ni des schis-

(1) Tom. 4, p. 72-73. — Tom. 2, p. 188-189, et p. 206.

mes de la chrétienté , c'est qu'au fond , tout cela est son œuvre, puisque tout cela est l'œuvre de l'esprit humain. Le rationalisme s'y reconnaît donc, et n'y voit nulle part le signe du Dieu vivant : l'unité , la triple unité qui s'appelle catholicité, et que l'Eglise seule vérifie.¹

Que faire donc ? Se contentera-t-il de calomnier l'Eglise ? Comment s'en contenterait-il ? Ne voit-il pas toujours la calomnie impuissante, je ne dis pas contre les âmes, mais contre elle ?

Ne la voit-il pas impuissante contre l'Epouse du Christ, comme elle le fut contre le Christ lui-même, lorsqu'elle tomba sur la croix « *l'avant-veille de la résurrection ?²* »

Encore une fois donc, que faire ?

Pour assouvir sa jalousie, il faudrait qu'il pût opposer catholicité à catholicité.

Aussi , le tente-t-il depuis longtemps. Mais sa catholicité, à lui, n'a été jusqu'ici que la catholicité de la négation, la catholicité du vide , la catholicité du néant. Nous l'avons prise plus d'une fois sur le fait.³

Or, cette unité de la mort en présence de l'unité de la vie, est à son tour dans l'impuissance de le contenter. Et voilà pourquoi le rationalisme aspire, sans

(1) Tom. I. c. IV.

(2) P. Lacordaire.

(3) Tom. I. ch. IV, p. 67. et suiv. etch. VII.

se l'avouer toujours, à une religion positive ; voilà pourquoi toutes ses avenues sont pleines aujourd'hui de prophètes et de précurseurs de la religion de l'avenir !

Il est vrai qu'il n'a guère parlé, jusqu'à ce jour, que d'une révélation par l'humanité, d'une révélation toute naturelle par l'organe de l'esprit humain, tel qu'il se manifeste en ce monde ; mais il ne faut pas désespérer de l'entendre bientôt donner à l'esprit attendu une origine plus franchement surnaturelle, et de lui voir évoquer les esprits de l'autre monde. Il commence même déjà , et nous le suivrons tout à l'heure dans cette voie qui n'est pas nouvelle, et où l'on avait pu prévoir avec assurance, par la seule étude des égarements périodiques de l'esprit humain , qu'il allait s'engager encore. Voici, en effet, ce qui est écrit , à ce sujet, depuis un quart de siècle :

« La philosophie rationaliste, aux trois principaux âges de son existence, dans l'Inde antique, à l'époque grecque-romaine, et dans les temps modernes, a toujours parcouru le même cercle, suivant les mêmes voies pour venir se briser sur le même écueil. — Un combat plus ou moins long s'engage d'abord entre le spiritualisme et le sensualisme ; suit une trêve où le doute envahit les esprits, c'est le moment du scepticisme ; l'éclectisme qui n'est qu'un scepticisme mitigé et tourmenté du besoin de croire, lui succède. Puis, sur le fond du panthéisme , qui clôt toute ère philo-

sophique, naissent et se développent la théurgie, les sciences magiques et superstitieuses.¹ »

C'est ainsi qu'en comparant notre époque à ses analogues dans le passé, et surtout à la plus célèbre, l'écrivain dont nous venons de citer les paroles, annonçait à l'éclectisme déjà panthéiste, son prochain passage au panthéisme théurgique de l'école d'Alexandrie. Or, on sait que les Plotin, les Porphyre et les Jamblique sont déjà venus, et que les Maxime et les autres praticiens de l'évocation ou du spiritisme de nos néo-platoniciens, arrivent en foule. Il ne manque plus qu'un Julien, qu'un organe ou un instrument puissant de *l'esprit qui doit venir*, pour essayer à la fois la restauration du paganisme et du temple anti-chrétien.

C'est du moins le rêve avoué de ses précurseurs, et le plus à la mode d'entre eux s'écrie déjà en présence des travaux de l'Allemagne sur le paganisme : *L'ombre de Julien dut tressaillir en entendant relever sa thèse, et proclamer que le paganisme pouvait suffire aux besoins les plus profonds de l'âme.*²

Ce rêve donc, réussiront-ils à le réaliser ?

Pour mieux répondre à cette question, il faut examiner avec plus d'attention le plan de leur temple,

(1) Comment finissent les philosophies, par A. Dechamps, ministre d'Etat. — (Revue de Bruxelles, 1835.)

(2) Etudes d'hist. relig. par M. Renan. p. 43.

les matériaux préparés pour sa construction, et l'idée ou, si vous voulez, l'esprit qui doit l'élever et le remplir.

La première chose qui frappe dans l'ensemble des matériaux et dans le plan de l'édifice, c'est un syncrétisme plus vaste que celui d'Alexandrie, puisqu'il ne comprend pas seulement la philosophie de l'Orient et de la Grèce, le paganisme et le monothéisme confondus dans le panthéisme, le faux mosaïsme judaïque et le faux christianisme néo-platonicien, mais tout ce que l'esprit humain a enfanté depuis de doctrines religieuses : tous les faux christianismes, c'est-à-dire toutes les hérésies et tous les schismes, et surtout la grande secte judaïco-arienne, l'islamisme, qui, à l'heure même où son empire politique s'use en Europe, se réveille avec puissance, comme secte religieuse, remue toute l'Asie, et gagne le centre de l'Afrique.

Mais comment le nouveau panthéisme prétend-il réussir à employer des matériaux si divers dans l'édification de son temple ?

A l'aide de l'idée, ou plutôt de l'esprit qui a produit tout cela, et qui saura bien tout ramener à sa propre unité.

Nous disons : A sa propre unité ; car il ne ramènera jamais les contradictions de l'esprit humain à l'*unité*, mais seulement à l'*unité de l'esprit humain*, qui les a effectivement toutes enfantées.

Ce sera donc l'*unité de l'esprit de mensonge* s'ado-

rant lui-même dans toutes ses œuvres, dans le pour et le contre, dans le oui et le non, par opposition au Verbe incarné dont Saint Paul a dit : *Non fuit EST et NON, sed EST in illo fuit.*

Nous n'exagérons rien ici ; nous n'attribuons pas au rationalisme moderne des absurdités qu'il repousse. Non, nous rapportons avec fidélité la doctrine qu'il répand hautement par ses organes de toutes les nuances.

Les premiers maîtres de la doctrine, en montrant un grand respect pour le christianisme, insinuaient avec une sorte de dévotion, que les religions en général étaient l'œuvre de la faculté intuitive de l'homme, de cette sublime faculté dont le caractère est l'enthousiasme. Les prophètes et les révélateurs devenaient dans ce système, des poètes un peu plus privilégiés que les autres, mais toujours inspirés par eux-mêmes. On s'absténait, par prudence, de formuler clairement les applications du principe, mais ce que les maîtres ne faisaient pas, tout le monde le faisait pour eux ; et bientôt, ce ne fut plus seulement dans les livres de philosophie, mais dans les livres d'histoire, de géographie, de littérature, et jusque dans les romans eux-mêmes, que l'égalité fut décretée entre Jésus-Christ, le maître des temps, et Boudha, Zoroastre, Mahomet, Luther, Voltaire et bien d'autres qu'on *n'osait nommer, parce qu'il eût fallu se nommer soi-même.*

Les ardents ou les sincères de la secte ne purent, il est vrai, consentir à étouffer la haine *toujours réservée* dans leurs cœurs à la grande unité de la révélation primitive, mosaïque et chrétienne ; mais les sages feignirent l'indifférence, s'efforcèrent même d'y arriver pour devenir sincères à leur tour, sermonnèrent les ardents, et leur reprochèrent de ne pas tout accepter, tout admirer, tout aimer, dans les œuvres de l'esprit humain ! *L'humanité a tout fait*, leur dirent-ils, *et nous voulons le croire, tout bien fait.*¹

L'esprit humain fut donc déclaré l'unique révélateur, l'*unique manifestation de l'esprit de Dieu*, non-seulement l'unique qui soit faite au monde, mais l'*unique qui soit faite à Dieu*.

Lecteur, vous avez peine à comprendre ? Eh bien ! écoutez ; le rationalisme va s'expliquer :

« Dieu, dit Hégel, n'est Dieu qu'en tant qu'il se connaît, et *il ne se connaît* qu'en tant qu'il a conscience de lui-même, *dans l'homme.* »

Nous sommes donc le Verbe, nous sommes Dieu ?

Oui, répond Hégel, « l'être même, c'est la définition métaphysique de Dieu, mais cet *être pur* n'est qu'une pure abstraction.² »

Dieu n'existe donc pas en lui-même ; Dieu n'existe qu'en nous ?

(1) Etudes d'hist. relig. de M. Renan.

(2) Hégel, Log. § 85 et 86.

Sans doute, répond Hégel devenu français dans M. Vacherot, car « la substance universelle n'est pas sans les individus ; elle n'a d'être et de réalité que dans et par les individus. Prise à part, elle n'est ni cause ni principe de l'être ; elle n'est qu'une abstraction de l'esprit.¹ »

« Dieu n'est donc, ajoute un autre, que l'ombre projetée par l'homme sur le ciel.² »

Aussi, s'écrie un troisième, « ma tâche est d'affirmer l'homme, nié pendant près de deux mille ans par les sophistes religieux et scolastiques. La science, la conscience qu'un homme a de son Dieu n'est autre chose qu'un nom pour désigner la science qu'il a de son moi. Son Dieu, c'est son âme manifestée : l'homme s'adore lui-même et ne peut pas ne pas s'adorer.³ »

« Apprenez donc à l'homme, conclut un quatrième, qu'il n'y a pas d'autre Dieu que lui-même, qu'il est l'alpha et l'oméga de toutes choses, l'être supérieur et la réalité la plus réelle.⁴ »

Mais voici une profession de foi analogue, à l'usage des oreilles plus délicates : « Le mot Dieu étant en possession des respects de l'humanité, ce mot ayant pour lui une longue prescription et ayant été employé dans de belles poésies, ce serait renverser toutes les

(1) Hist. de l'école d'Alexandrie, tom. 3. p. 479.

(2) Etude sur la sophist. p. 433. (3) Feuerbach.

(4) Guillaume Marr.

habitudes du langage que de l'abandonner. Dites aux simples de vivre d'aspiration à la vérité, à la beauté, à la bonté morale, ces mots n'auront pour eux aucun sens. Dites-leur d'aimer Dieu, de ne pas offenser Dieu, ils vous comprendront à merveille.¹ *Dieu, providence, immortalité, autant de bon vieux mots, un peu lourds peut-être,* que la philosophie interprétera dans des sens de plus en plus raffinés, mais qu'elle ne remplacera jamais avec avantage.² Sous une forme ou sous une autre, Dieu sera toujours le résumé de nos besoins supra-sensibles, *la catégorie de l'idéal* (c'est-à-dire la forme sous laquelle nous concevons l'idéal) comme l'espace et le temps sont *les catégories des corps* (c'est-à-dire les formes sous lesquelles nous concevons les corps). En d'autres termes, l'homme, placé devant *les choses belles, bonnes ou vraies*, sort de lui-même, et suspendu par un charme céleste, anéantit sa chétive personnalité, *s'exalte, s'absorbe*. Qu'est-ce cela, sinon adorer ?³ »

Dieu est donc *la catégorie de l'idéal*, ou bien, comme le dit encore le même écrivain, *le grand son unique* que rendent nos facultés vibrant simultanément.⁴

Nous n'ignorons pas que les prudents de la doctrine

(1) Parce que la vérité est vraie.

(2) Parce que la vérité demeure : *Veritas Domini manet*.

(3) Étud. d'hist. relig. par M. Renan. p. 418-419.

(4) Etudes, p. 418.

la trouve encore ici peu déguisée et la voudraient plus décemment vêtue, mieux voilée surtout, comme elle l'était au temps des éclectiques si pleins de respect pour le christianisme, cette grande œuvre de l'*intuition humaine* ; mais si le sanhédrin des anciens s'effraie de l'audace des plus jeunes, le nombre de ceux que tout déguisement impatiente, augmente tous les jours. La foi à l'*humanité faite dieu* excite en eux la révolte contre la foi au *Dieu fait homme*, au Dieu vivant, créateur, sauveur, législateur et juge du monde.

« Tant que la raison humaine n'aura pas poussé jusqu'aux dernières profondeurs du ciel son cri de protestation ; tant que l'esprit humain n'aura pas chanté sa Marseillaise ; il ne servira de rien, disent-ils, d'affranchir les hommes.¹ » — En effet, si la raison humaine est la raison divine, comme l'affirment les maîtres, si l'esprit universel ne développe le monde qu'en se développant lui-même *en nous*,² les disciples ont raison de proclamer que l'essentiel est de s'affranchir de Dieu, de secouer le joug de tout ce qui est appelé Dieu, et de faire la déclaration des droits divins de l'homme.

« Commençons par renvoyer dans le ciel le Père éternel. Sa présence parmi nous ne tient plus qu'à

(1) Préface des lettres réunies d'Eugène Sue et d'Edgar Quinet.
— Edition de Bruxelles.

(2) Souvent avec paresse et lenteur, dit Hégel. (Hist. de la philosophie, tom. 3. p. 518. 2^e éd.)

un fil, le budget. Coupez la corde. Vous saurez ce que la révolution doit mettre à la place de Dieu.¹ » — « La révolution ne pactise point avec la Divinité.² »

N'est-ce pas un des caractères distinctifs de notre époque, qu'elle puisse entendre de pareils blasphèmes sans s'émouvoir ? Aussi, ne les vomit-on sans ménagement, que parce qu'on sait qu'elle n'en frémira pas, et qu'ils sortent eux-mêmes de l'esprit du temps.

Comment n'en sortiraient-ils pas ? L'esprit de chaque siècle vient des classes lettrées, ce qui est surtout vrai du nôtre, où la pensée des *lettres* répandue par la presse, circule comme le sang dans toutes les veines de la société. Cette pensée elle-même est puisée aux sources de l'enseignement public, et celui-ci depuis un demi-siècle est livré au panthéisme. Le panthéisme y domine la philosophie, l'histoire, les sciences politiques elles-mêmes. De là viennent les *prophètes de la religion de l'avenir* où toutes les révélations du dieu-humanité se confondront *dans une unité supérieure*.³

Mens agitat molem : Un esprit remue le corps du

(1) La révolution au XIX^e siècle, par P. J. Proudhon, p. 292.

(2) Ibid. p. 294.

(3) « Mahomet, dit M. Laurent, est un prophète, un révélateur pour l'Orient, comme Jésus-Christ l'a été pour le monde occidental (Comme si Jésus-Christ n'avait envoyé l'apostolat universel et perpétuel qu'à l'Occident!). Il y a eu hostilité jusqu'ici entre Mahomet et Jésus-Christ, mais ils finiront par se rencontrer dans une unité

monde antichrétien. Ses membres le sentent sans pouvoir encore s'en rendre exactement compte. Mais les chrétiens savent ce que sera cette révélation de l'esprit attendu *qui doit relier tous les cœurs*.¹

Parviendra-t-il donc à les relier ? Aura-t-il enfin sa catholicité ?

Oui et non.

Et d'abord, non ; car l'Eglise qui, dans ses trois états d'Eglise primitive, mosaïque et chrétienne, embrasse seule *tous les temps*, malgré la diversité des âges, apparaîtra toujours seule catholique, c'est-à-dire professant *partout la même* foi, malgré la diversité des peuples, la foi toujours ancienne et toujours nouvelle au Dieu vivant, Créateur, Sauveur et Juge du monde.

Cependant, à côté de cette grande unité de la foi *en Dieu*, il est certain qu'un jour apparaîtra l'unité éclatante mais illusoire, terrible mais éphémère, de la foi *en l'homme*, et de la négation du Dieu trois fois Saint, unique Créateur, unique Sauveur, unique Sanctificateur des âmes.

supérieure. — Le plus grand obstacle à l'harmonie, c'est la prétention des chrétiens et des mahométans à une *révélation divine exclusive*, cet obstacle tombera. Dans le monde occidental, *le dogme de l'incarnation fait place à la croyance d'une révélation continue, progressive, PAR L'HUMANITÉ*. Dans le monde oriental que nous nous imaginons entièrement immobile, il y eut de bonne heure des protestations contre la divinité du Coran. » (Etudes, tom. 5. p. 479-480.)

(2) E. Quinet, Lettre à E. Sue.

Il est certain, disons-nous, que cette catholicité du mal et du mensonge sera posée un jour en face de la catholicité du bien et de la vérité ; et si cela est indubitable pour les chrétiens qui le savent de Dieu, cela devrait l'être aussi pour les autres, s'ils ne consultaient que la raison. — Pourquoi ? — Parce que la raison dit qu'en présence de l'accomplissement prodigieux des prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament, en présence de ce qui a été clairement annoncé et manifestement accompli, il faut croire que ce qui est également annoncé et qui doit encore s'accomplir, s'accomplira infailliblement comme tout le reste.

Or, la catholicité ou l'universalité du culte de l'homme qui s'élèvera contre le culte de Dieu et de son Christ, est clairement annoncée pour la dernière des luttes de l'Eglise.

C'est la semence même de cet arbre du mal dont les rameaux doivent s'étendre sur toutes les nations, que Saint Paul voyait déjà germer et se lever à l'origine de l'Eglise, lorsqu'il disait : « Le mystère d'iniquité est en travail : *Jam mysterium operatur iniquitatis.* ¹ »

Mais l'Apôtre explique-t-il lui-même de quel mystère il entend parler ?

Oui ; il dit formellement qu'il parle de l'antichristianisme, dont le chef, à la fin des temps séduira tous ceux qui n'auront pas aimé la vérité. ²

(1) *II. Thess. 2. 7.*

(2) *Ibid.*

Or, c'est cet antichristianisme que l'Apôtre a vu commencer en même temps que l'Eglise, et que cette Eglise, *toujours militante dans le temps*, n'a cessé depuis de voir grandir avec elle.

Mais qu'est-ce donc, précisément, que l'antichristianisme ?

L'Evangéliste-Prophète du Nouveau Testament l'a pleinement défini : C'est la négation du Dieu vivant dans l'auguste Trinité, la négation de l'incarnation du Verbe, et de la rédemption du monde déchu. C'est la négation *du Père et du Fils*,¹ du Fils unique : *Unigeniti a Patre*,² du Dieu fait homme,³ et fait homme par amour, par l'opération de l'Esprit-Saint.⁴ C'est la doctrine qui nie, ou la divinité,⁵ ou l'humanité⁶ de Jésus-Christ ; c'est enfin la doctrine qui, en tentant de diviser le Christ, tend aussi de diviser l'œuvre pour laquelle il est mort : l'Eglise universelle : *Ut sint unum, sicut et nos unum sumus* ;⁷ — *Ut sint consummati in unum* ;⁸ — *Unum ovile et unus pastor*.⁹

(1) *I. Joan. 2. 22.* — *Hic est Antichristus qui negat Patrem et Filium.* (2) *Joan. 1. 14.* (3) *Ibid.* — *Et Verbum caro factum est.*

(4) *Luc. 1. 35.* — *Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi.*

(5) *I. Joan. 3. 16.* — *In hoc cognovimus charitatem Dei, quoniam ille animam suam pro nobis posuit.*

(6) *II. Joan. 7.* — *Multi seductores exierunt in mundum, qui non confitentur Jesum Christum venisse in carnem : hic est... antichristus.*

(7) *Joan. 17. 22.*

(8) *Joan. 17. 23.*

(9) *Joan. 10. 16.*

Eh bien ! c'est cette grande lutte de l'esprit de division que l'Apôtre a vu commencer avec l'Eglise et qui n'a cessé de croître avec elle. Nous avons montré ailleurs que toutes les erreurs depuis l'incarnation, furent l'œuvre de cet esprit qui s'est attaqué de différentes manières à l'unité de la révélation consommée en Jésus-Christ ;¹ comme toutes les erreurs de l'ancien monde résumées dans l'idolâtrie, le furent du même esprit qui s'est attaqué à la révélation primitive de l'unité de Dieu, de l'unité du genre humain, et de l'unité de la rédemption promise et attendue ;² mais c'est la croissance parallèle ou proportionnelle de la vérité et de l'erreur que nous voulons constater ici ; c'est la lutte toujours grandissante où l'Eglise ne doit jamais être vaincue : *Non prævalebunt adversus eam*, quoique la terre ne soit pas le lieu de son triomphe, mais le champ clos de ses combats, l'arène où ses membres doivent suivre leur chef dans sa passion, avant de le suivre dans sa gloire. Il faut donc voir comment depuis l'origine, les deux armées ennemis n'ont jamais cessé de croître toutes les deux en force et en nombre :

Elles sont en présence au pied de la croix, et c'est le peuple même d'où sort l'apostolat des nations, qui fournit aussi le premier contingent à l'armée anti-chrétienne. Israël fidèle répand la lumière chez tous

(1) *Le Christ*, etc., p. 257.

(2) *Ibid.* p. 215.

les peuples, et Israël infidèle, accomplissant par son infidélité même les prophéties dont il est l'incorruptible gardien, proteste *contre le Christ chez tous les peuples*.

Sa protestation durera jusqu'à la fin, jusqu'à la chute du faux christ qu'il prendra d'abord pour le véritable, lorsqu'il verra se réaliser en lui son rêve de domination générale.

Les Juifs que le paganisme avait un instant confondu avec les chrétiens, devinrent bientôt les accusateurs du christianisme dans tout l'empire, et le *Non habemus regem nisi Cæsarem* accompagna la dénonciation des chrétiens comme il avait accompagné la dénonciation du Christ auprès du représentant de Rome en Judée. Rome païenne n'avait du reste pas besoin de ces auxiliaires pour sévir contre les membres de l'empire spirituel. Elle s'abreua donc du sang des martyrs, et après en avoir bu dix fois à longs traits, elle chancela dans son ivresse, et tomba pour ne plus se relever. Les barbares se jetèrent sur ce grand corps, et le mirent en pièces. Exécuteurs de la justice de Dieu, ils ne distinguèrent pas dans le premier accès de leur fureur, l'empire de la force de l'empire de l'Esprit, Rome païenne de Rome chrétienne. Mais ils virent bientôt que leurs coups ne portaient pas sur celle-ci ; ils la regardèrent, l'entendirent, et reconnurent l'envoyée du ciel. C'est des rois barbares que Saint Jean a dit : *Ils haïront la*

prostituée (Rome idolâtre), la réduiront dans la dernière désolation, la dépouilleront, dévoreront ses chairs, et la brûleront dans le feu.¹ — Ils recevront la puissance en une même heure APRÈS la bête (l'empire romain). Ils combattront contre l'Agneau, et l'Agneau les vaincra.²

L'Agneau avait à peine achevé sa victoire, et réuni dans le sein de son Eglise les peuples les plus éloignés :

. *Divisos toto orbe Britannos,*

que la puissance ennemie chercha à réparer ses pertes d'un autre côté. L'idolâtrie était sans force : il fallait donc s'armer d'un autre glaive. Les Juifs d'un côté, et les hérésies de l'autre, la grande hérésie arienne surtout, l'avaient tout préparé. L'islamisme n'est, en effet, que la réunion de ces deux forces antichrétiennes : le faux mosaïsme et le faux christianisme. Il accepte l'Ancien Testament sans la promesse de la rédemption, et il accepte le Nouveau sans l'accomplissement de la promesse. Il accepte les patriarches sans leur espérance, Moïse sans la prophétie vivante de toute la loi et de tout l'ancien culte, Jésus-Christ sans l'incarnation du Verbe et sans le sacrifice qui sauve le monde. Mahomet, en un mot, feint d'ac-

(1) *Apoc. 17. 16.*

(2) *Apoc. 17. 14.*

cepter les deux alliances, mais en reniant Celui qui en fait l'unité, et en se donnant lui-même comme l'héritier des Patriarches, des Prophètes et de Jésus-Christ, et comme le plus grand des révélateurs ! — Image complète du futur fondateur de l'empire antichrétien des derniers temps, Mahomet réunit la puissance doctrinale à la puissance du glaive, et l'islamisme menace la chrétienté pendant des siècles.

Le descendant de celui qui opposa la digue principale à ce torrent dévastateur, le petit-fils de Charles Martel, Charlemagne rétablit l'empire d'Occident, mais pour servir l'empire spirituel du Dieu vivant et de son Christ. La puissance ennemie devait donc avoir sa revanche. Photius sème la zizanie d'où sortira le grand schisme d'Orient.

Celui-ci était à peine châtié de sa révolte par l'islamisme qui le chassa de la seconde Rome, que Dieu ouvrit à la foi un monde nouveau. Mais en même temps, le protestantisme divisait l'ancien.

Aujourd'hui que tombent toutes les barrières qui séparent les peuples ; aujourd'hui que le monde est matériellement préparé par la Providence aux deux grandes unités du bien et du mal ;¹ que fait la puissance ennemie pour se préparer à la lutte contre la vérité seule catholique ou universelle ? Elle suscite, nous l'avons vu, une erreur universelle à son tour,

(1) Voyez tom. I. p. 98-99.

la seule capable de réunir toutes les autres contre Dieu. Il est bien remarquable, en effet, que la foi catholique seule, soit manifestement incompatible avec cette grande erreur destinée à former *la coalition* de tous les mensonges contre la vérité. Jésus-Christ a posé la confession de sa divinité au fondement de son Eglise, et il a prié pour Pierre toujours vivant dans ses successeurs, afin que cette foi ne fût jamais ébranlée. Elle ne le sera donc jamais. L'Eglise catholique confessera jusqu'à la fin la Divinité de Jésus-Christ, et par conséquent n'admettra jamais d'autre Christ que lui.

Or, le fondement de la grande doctrine rationaliste antichrétienne, c'est que la Divinité se révèle toujours par l'humanité, que *l'esprit humain est son organe permanent et unique*, qu'à lui seul appartiennent tous les révélateurs, qu'il faut les admettre tous, et Jésus-Christ lui-même, pourvu qu'il se mette au rang des autres, et se reconnaïsse, comme les autres, le simple organe de l'esprit qui fait les prophètes, c'est-à-dire de *l'esprit humain*. C'est donc en divinisant l'esprit humain que le rationalisme arrive aujourd'hui à l'affirmation de toutes les négations ; et rien ne s'oppose radicalement à ce que le paganisme, le judaïsme et l'islamisme reconnaissent le dieu nouveau du rationalisme.

Le Juif infidèle et le musulman fidèle peuvent dire de ce dieu-là que Moïse et Mahomet furent ses pro-

phètes ; et tous les idolâtres du vieux monde unis aux rationalistes de l'Inde, de la Chine et des autres nations, peuvent dire aussi que Brahma et Bouddha, Zoroastre et Confucius, furent des manifestations du *Grand Esprit... humain ! Les dieux* de tous les temps n'ont ainsi qu'un principe, l'Esprit de l'humanité qui est l'âme du monde, la seule divinité-mère !

Encore une fois, là est le lien de la coalition universelle contre Dieu, et il est évident que tout peut y entrer, excepté Jésus-Christ, centre lumineux de la grande et véritable unité des temps et des choses, où la contradiction n'entre pas : *Non fuit EST et NON, sed EST in illo fuit.*

Cependant, malgré les forces de la coalition universelle des erreurs, l'esprit humain ne perdra pas pleinement la conscience de son infirmité devant Dieu. Quand il s'est révolté contre Dieu, il a toujours fini par sentir, comme par l'instinct du mal, le besoin de s'unir à un rebelle plus puissant que lui. Toujours il a aspiré au *surhumain*, toujours il a incliné à la *superstition*.

Or, la superstition n'est pas toujours une chimère. Elle peut n'être qu'un culte sacrilège, adressé à une autre puissance que la puissance divine. Le paganismne n'a pas été autre chose. L'idolâtrie est le culte des esprits : *Omnes dii gentium dæmonia*; non des esprits adorateurs de Dieu, mais des esprits révoltés contre Dieu, et qui, dès le principe du monde, ont

inauguré le culte du mensonge en disant : *N'obéissez pas ; vous serez comme des dieux.* Ces dieux qui n'ont voulu ni aimer ni obéir, sont du nombre des esprits créés avant l'homme ; ce sont ceux qui furent infidèles, et qui, en perdant Dieu, se perdirent eux-mêmes. Leur jalousie et leur perfidie serviront jusqu'à la fin des temps d'épreuve à notre propre fidélité, sous l'œil de Dieu qui prépare des couronnes aux vainqueurs dans la lutte.

Nous ne nous arrêterons pas ici à démontrer l'existence des esprits, tous créés dans la justice, l'amour et la liberté, mais dont les uns furent fidèles et les autres infidèles. Quiconque tourne cette vérité en dérision, se moque autant de la science que de la foi, et ne prouve que sa simplicité. Le plus pressant aujourd'hui, d'ailleurs, n'est pas d'inspirer aux hommes la foi aux esprits, mais de leur en inspirer de la défiance, car nos incrédules si sourds à la révélation évangélique, si tardifs à croire à la parole de celui qui est manifestement le *Roi immortel des siècles*, si aveugles en présence des Ecritures dont le divin éclat resplendit dans l'harmonie des deux Testaments, sont tout disposés à écouter religieusement la *révélation des tables*, et à consulter avec foi les *écritures* des médiums.

Nous paraîsons plaisanter, et pourtant nous ne plaisantons pas. Des hommes graves, des hommes de guerre, des magistrats, des diplomates, des littérateurs, des poètes à plus forte raison, et des plus

illustres, des savants de toute sorte, dépourvus malheureusement de science religieuse, même sous le rapport historique, ignorant par conséquent que ces manifestations ne sont pas nouvelles, et convaincus par une série de faits incontestables, que tout n'y est pas jonglerie, comme tout n'était pas jonglerie non plus dans les oracles du paganisme, s'arrêtent devant ces faits comme devant un monde inconnu se révélant aux hommes pour la première fois ! — Or, ce n'est que la justice de Dieu qui passe, et qui permet une fois de plus aux esprits de mensonge, mais encore avec mesure, de se jouer de l'orgueil de l'esprit humain indocile et incrédule à la voix de Dieu même : *Spiritus autem manifeste dicit, quia in novissimis temporibus discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris et doctrinis dæmoniorum.*¹

Mais cette divine justice permettra davantage quand le monde l'aura mérité.

C'est alors que l'incrédulité sera châtiée en grand par des manifestations surhumaines assez puissantes pour séduire, si la chose était possible, les élus eux-mêmes.²

C'est alors aussi que la catholicité de la négation prendra tout à fait la forme d'une religion positive par la superstition renaissante, le surnaturel seul pouvant réunir les esprits des hommes en les dominant.

(1) *I. Tim.* 4. 4.

(2) *Matth.* 22. 24.

Jamais le monde n'a pu croire, ni ne croira, qu'à ce qui vient de plus haut que lui ; et quand il a renié, oublié ou méconnu le vrai Dieu, toujours il a fini par en chercher un autre. Ce qu'il a fait, il le fera encore.

Aux voix que nous avons entendues annoncer l'*Esprit qui doit venir*, à celles qui ont célébré le Serpent initiateur du progrès,¹ et chanté la réhabilitation de Satan,² s'en joignent d'autres qui l'invoquent tout haut et se donnent à lui : ..

« Viens, Satan, viens, le calomnié des prêtres et des rois, que je t'embrasse, que je te serre sur ma poitrine ! Il y a longtemps que je te connais et que tu me connais aussi. Tes œuvres, ô le bénit de mon cœur, ne sont pas toujours belles ni bonnes ; mais elles seules donnent un sens à l'univers et l'empêchent d'être absurde... Espèce encore, proscrit ! Je n'ai à ton service qu'une plume ; mais elle vaut des millions de bulletins...³ »

« *A moi, Satan, qui que tu sois*, démon que la foi de mes pères *opposa à Dieu et à l'Eglise* ! Je porterai ta parole, et je ne te demande rien.⁴ »

On invoque l'esprit, *quel qu'il soit*, opposé à Dieu et à l'Eglise, et quand Dieu, dans sa justice, laissera

(1) Ce sujet a été traité dans divers recueils périodiques qui ont vulgarisé les idées du panthéisme germanique.

(2) V. Hugo, Contemplations.

(3) La Justice dans la révolution etc., par P. J. Proudhon.

(4) La révolution au XIX^e siècle, par P. J. Proudhon, p. 290-294.

cet esprit enchaîné, plus libre de répondre à ceux qui l'invoquent, cet ancien séducteur flattera ses fidèles, en se faisant passer lui-même pour le *grand Esprit...* humain ! revenant de l'autre monde comme ses précurseurs prétendent déjà en revenir aujourd'hui, se transformant non en anges de lumière,¹ mais en hommes de lumière, à l'aide de la vieille superstition rajeunie de la migration des âmes. C'est ainsi que l'Esprit attendu s'élèvera au-dessus de tous les autres, sans les renier.²

« Dieu est Dieu, dira-t-il aux Juifs, et Moïse fut son prophète ; Dieu est Dieu, dira-t-il aux musulmans, et Mahomet fut son prophète ; Dieu est Dieu, dira-t-il aux Indiens, aux Chinois, aux Tartares, et Brahma et Bouddha furent ses prophètes ; Dieu est Dieu, dira-t-il aux chrétiens de toutes les nations, et comparant avec blasphème le Roi des siècles aux hommes vaincus par le temps, Dieu est Dieu, leur dira-t-il, et Jésus fut son prophète ! J'apporte au monde *la bonne nouvelle* de la paix, mais pour la lui donner, je viens déclarer la guerre à ceux qui ne voudront pas de la grande unité dont je suis la source. Je suis l'Esprit

(1) *II. Cor. 11.14.*

(2) Saint Jérôme remarque que dans ces paroles de Saint Paul : *Qui adversatur, et extollitur supra omne quod dicitur Deus*, il faut distinguer deux caractères de l'Antechrist : par le premier, il s'opposera à Jésus-Christ ; par le second, il ne s'opposera pas au culte des dieux ou des esprits, mais s'élèvera au-dessus de tous.

des christs et des prophètes ; qui n'est pas pour moi est contre moi. »

L'entendez-vous le révélateur du mensonge ? L'entendez-vous le faux christ, l'envoyé du grand mot vide qu'il appelle Dieu ? Grand mot vide, sans aucun doute, puisqu'il exprime toutes les contradictions de l'esprit humain, toutes les prétendues révélations du *moi* divinisé ; grand mot vide, manifestement, puisque semblable au panthéon de Rome païenne, il reçoit tous les dieux, même le Dieu vivant, pourvu qu'il se place au niveau des morts ! C'est qu'au fond, l'Antechrist, véritable fondateur de la dernière idolâtrie, ne s'appuiera sur le nom de Dieu que pour prêcher le mépris de Dieu : *Extolleter supra omne quod dicitur Deus*, et renouvellera la grande théocratie païenne par la confusion des deux puissances, et *l'apothéose de l'homme seul* : *Ostendens se tanquam sit Deus*, donnant ainsi au panthéisme cette personnification puissante, théurgique et populaire qui lui manquait encore. — Le voilà l'antichristianisme dans sa dernière forme. Il sera, en même temps, le dernier empire antichrétien dont le chef fera partout la guerre à l'Eglise qui seule lui résistera, et qui sera par conséquent seule hypocritement persécutée au nom de la tolérance universelle !

Chrétiens timides, ne détournez pas les yeux de ces lignes ; et que la vainc crainte de passer pour trop crédules, ne vous fasse pas méconnaître la vérité évidemment révélée.

Quelle vérité ?

Que l'empire idolâtre ou l'empire *de l'homme* (empire dont les phases décrites d'avance avec une éblouissante clarté par Daniel, devaient être suivies du règne du *Dieu fait homme*, de l'empire spirituel resté seul universel depuis l'incarnation¹), que le vieil empire *de l'homme qui se fait Dieu* reviendra à la fin des temps,² et que l'Eglise devra soutenir alors un combat moins long, mais plus terrible, que celui qu'elle eut à soutenir à son origine ;³ que la puissance anti-chrétienne réunira en elle trois autres puissances : la puissance doctrinale ou spirituelle,⁴ la puissance temporelle, et la puissance surnaturelle, non divine, mais surhumaine, c'est-à-dire satanique ;⁵ qu'elle arrivera par ses alliances,⁶ non à absorber les autres puissances, mais à les dominer ; qu'elle luttera ainsi dans le monde entier contre l'Eglise, et paraîtra en triompher, quand Jésus-Christ, qui aura permis cette formidable lutte, viendra y mettre fin en personne, ainsi qu'aux épreuves de l'Eglise militante, et fera entendre à ceux qui auront souffert pour lui, cette parole qui leur ouvrira l'éternité : *Quia prima abierunt. Et dixit qui sedebat in throno : Ecce nova facio omnia.*⁷

Tous les jaloux de la Cité de Dieu auront alors disparu.

(1) *Daniel.* 2.

(2) *Apoc.* 13. 44.

(3) *Apoc.* 13. 7.

(4) *Apoc.* 13. 44.

(5) *H. Thes.* 2. 9-10.

(6) *Apoc.* 16. 14.

(7) *Apoc.* 21. 4-5.

Voilà ce qui est annoncé par la révélation chrétienne.

Mais ces événements si clairement annoncés par une parole qui s'est toujours accomplie, ces événements sont-ils près de nous?

C'est le secret de Dieu.

Une chose certaine cependant, c'est que l'œuvre d'iniquité dont Saint Paul vit le commencement, a toujours continué depuis, n'a cessé de grandir et de s'étendre avec l'église de tous les siècles, et que cette œuvre a acquis de nos jours des proportions qu'elle n'avait pas eues jusqu'ici. Toutefois, si nous consultons l'histoire du gouvernement de la Providence aux différentes époques de l'Eglise, et les monuments de la foi sur le sens des Ecritures, nous sommes portés à croire que nous ne sommes pas si près de la fin. C'est en s'appuyant sur les mêmes monuments, que d'illustres écrivains catholiques pensent qu'avant les dernières luttes, il y aura aussi une grande effusion de lumière et de grâce pour y préparer le monde, et pour fortifier la catholicité à l'approche de la grande apostasie des nations.

Mais où et comment se formera l'empire antichrétien, appuyé sur la coalition de toutes les erreurs, et de toutes les forces humaines et surhumaines, pour faire la guerre au Christ Fils du Dieu vivant?

Nous avons répondu ailleurs¹ à ces questions, en distinguant, d'après l'Ecriture, la tradition et la science catholique, ce qui est ici certain de ce qui n'est que probable, ou tout à fait incertain. Mais comme ce sont là des problèmes qui ne sont intéressants que pour ceux qui croient, nous nous hâtons de revenir à ceux qui ne croient pas encore pour leur poser une dernière fois la grande question qui les regarde.

(1) Voyez la 4^e partie du Christ et des Antechrists, et la Dissertation XVI^e de l'Appendice.

CHAPITRE XVIII.

UN DERNIER REGARD SUR LE CHEMIN PARCOURU. — L'HOMME,
SA FIN, SA VOIE, SA RAISON ET SA FOI. — LA RAISON
VOIT QU'IL FAUT CROIRE. — RENDEZ-LUI COMPTE DE VOTRE
INCRÉDULITÉ.

On a défini l'homme de bien des manières, mais parmi les définitions qu'en ont données les vrais et les faux sages, en voici une qui n'a jamais été combattue, et qu'on ne saurait d'ailleurs combattre qu'en l'acceptant :

L'homme est un être intelligent.

C'est parce qu'il est intelligent, qu'il n'est pas gouverné par l'instinct, comme les êtres qui lui sont subordonnés dans le règne animal. Il n'est pas dépourvu d'instinct, sans doute, mais il le domine. Il réfléchit avant d'agir, et il se détermine librement en vue d'une fin préconçue. C'est ainsi qu'il fait, non-

seulement dans les grandes occasions, mais aussi dans les plus ordinaires, c'est ainsi du moins qu'il sait devoir faire jusque dans les plus menus détails de la vie.

Que fera-t-il donc de la vie elle-même ? Ne devrait-il pas la gouverner par la raison, c'est-à-dire par la vue de sa fin ?

Il faut me dire par conséquent pour quelle fin vous vivez, ou pour quelle raison vous êtes en ce monde.

Si vous ne le saviez pas ; si vous ne saviez pas la fin ou la raison de la vie ; vous qui êtes raisonnable en tant de choses, et qui voudriez l'être en toutes choses, vous ne pourriez l'être pour vous-même ! Et la raison qui vous sert à diriger tout le reste, ne vous servirait à vous finalement de rien !

Si votre raison ne vous a pas été donnée en vain, si elle n'est pas un rêve trompeur, il faut donc me dire pourquoi vous êtes et pourquoi vous vivez.

Du reste, quand même vous ne me le diriez pas, je le verrais bien. Nous nous ressemblons fort, et quand je vous examine de près, comme je m'examine moi-même, je vois clairement, qu'au fond, un même mobile nous met en action. Le grand ressort de notre vie et de celle de tous nos frères de la famille humaine, c'est le désir, c'est même l'espérance du bonheur.

Oui, ce désir, ou plutôt cette espérance est l'âme de notre vie ; et par chacune de nos aspirations, par

chacune des démarches, des actions, des peines aux-
quelles nous nous décidons, c'est un *bien* que nous
poursuivons, et comme une partie, un commencement
du bonheur auquel tendent toutes les puissances de
notre être.

Nous vivons donc pour être heureux, et nous som-
mes conduits en ce monde par l'espoir de le devenir.

Mais ce bonheur que nous poursuivons dès ce
monde, est-il en ce monde ?

S'il y était, il faudrait que ce fût au cimetière ; car
c'est là que nous aboutissons tous.

Evidemment, ce n'est pas à cette fin que nous
aspirons, quoique tous les chemins y conduisent, et
qu'il faille nous en rapprocher à chaque pas sans nous
arrêter jamais. C'est elle, au contraire, que nous re-
doutons souverainement, et c'est en face de la mort
que notre nature fait toujours entendre le : *Transeat
calix iste !*

La fin n'est donc pas dans la mort, ou bien, encore
une fois, notre raison n'est qu'un rêve, puisque le
bonheur qu'elle cherche n'est que la perfection même
de la vie, le bien-être n'étant que l'être accompli
selon la mesure même de son être. Si donc nous
vivons pour être heureux, nous vivons pour vivre
toujours.

Oui, et toutes les générations humaines agenouil-
lées au pied des tombeaux, nous disent comme nous
le dit notre conscience, que nous allons à la vie future.

Le bonheur auquel nous tendons en suivant le chemin de la vie, n'est donc pas dans le chemin, mais au terme ; et la vie de ce monde n'est que la voie pour y arriver, le moyen d'atteindre la fin.

Mais qu'est-ce que la fin ?

Qu'y a-t-il au delà de la tombe ? Quel est le mystère de la vie future ?

Le flambeau de la raison ne projette qu'une faible clarté dans ces divines profondeurs. Vous le savez aussi bien que moi.

S'il est clair, cependant, que nous tendons au bonheur comme à notre fin, pourquoi cette fin elle-même n'est-elle pas claire, pourquoi se dérobe-t-elle à notre vue ?

Parce que la puissance qui nous y a destinés, se réserve de nous dire elle-même ce qu'elle nous destine.

Cela n'est-il pas juste ? Cela n'est-il pas dans l'ordre ?

Votre raison n'acquiesce-t-elle pas aussitôt à cette vérité : C'est de notre principe que nous devons apprendre notre fin, c'est de celui qui nous a faits que nous devons savoir pourquoi il nous a faits ?

Ego sum Alpha et Omega, principium et finis. — Et Ego ero merces tua magna nimis : Je suis ton principe et ta fin, dit Dieu à sa créature intelligente, et je serai moi-même ta récompense trop grande.

Ce n'est pas qu'il nous fasse jouir dès ce monde de la vue de ce bien souverain, puisque la vue c'est la

fin elle-même, puisque la vision de Dieu c'est le ciel ; mais il nous fait cependant connaître cette fin sublime dans le temps, avec toute la clarté qui nous est nécessaire pour que nous puissions y diriger nos pas. C'est ainsi que sa parole nous montre tout ensemble la fin et la voie : *Lucerna pedibus meis verbum tuum, et lumen semitis meis.*

Le besoin d'entendre cette parole n'est-il pas au fond de votre âme ? N'accompagne-t-il pas en vous l'aspiration à la vie future ? Le désir même de cette vie à venir ne produit-il pas en vous celui d'entendre sur cet invisible avenir le grand témoin de l'éternité ?

Vous nieriez aussi vainement l'un de ces désirs que l'autre. Si vous niez le premier, nous vous montrerions l'humanité confessant dans tous les siècles sa foi à l'immortalité ; si vous niez le second, nous vous la montrerions appuyant sa foi dans tous les siècles sur le témoignage de la Divinité ;¹ et nous vous demanderions deux fois si vous n'êtes pas de la nature humaine ?

D'ailleurs, ce recours au cri général de notre nature n'est pas ici nécessaire. Il sert à confondre la mauvaise foi, sans doute, mais l'appel au cri de chaque conscience suffit pour lui faire avouer, si elle est sincère, le besoin où elle est, et le désir qu'elle éprouve

(1) Voyez les chapitres II et III.

d'être instruite divinement de son principe , de sa voie et de sa fin.

Cependant, comme ce besoin dort peut-être en vous, je veux le réveiller ; et comme ce désir tend peut-être à s'y éteindre, je veux le rallumer. Je l'ai fait déjà, mais je reviens à la charge, et je commence par vous défier de nouveau d'oser dire sincèrement que les questions qui suivent ne sortent pas toutes de votre âme :

D'où vient que sous l'œil de la Providence dont la sagesse et l'amour brillent dans toutes les harmonies de la création, je doive tant souffrir, et dans le corps et dans l'âme, et finir, malgré mon ardent désir de vivre, par être jeté dans une fosse ?

D'où vient la guerre que je porte en moi ? Misérable que je suis, pourquoi ne fais-je pas le bien qui me ravit, et pourquoi fais-je le mal qui m'humilie ? Quelle est la clef de ce mystère ? Quel est le remède à ce désordre ? Quel est le moyen de rétablir l'ordre en moi, et de redevenir maître de moi ? Où est l'arme qui me fera remporter cette victoire ? Quelle est la couronne préparée au vainqueur ? Quelle honte et quel châtiment attendent le vaincu ? — Qui suis-je, en un mot, et pourquoi suis-je comme je suis ? Pourquoi, avec le désir du bonheur qui est au fond de mon âme et qui anime toute ma vie, cette vie doit-elle aboutir aux horreurs de la mort ? Faut-il donc finir par le désespoir, ou faut-il descendre dans la tombe avec espérance ?

Eh bien ! de bonne foi , quand ces questions sortent brûlantes de votre cœur , comme elles sortent de tous les cœurs , est-ce de vous ou d'un homme semblable à vous que vous attendez la réponse qu'elles sollicitent , et dont vous ne pouvez pas ne pas avoir soif ?

Quelle pitié ne ferait pas à votre raison , l'idiot superbe qui prétendrait vous donner *enfin* le mot de l'énigme , ce superbe s'appelât-il Spinosa , Kant , Fichte , Schelling , Hégel , ou mieux encore ?

Vous avez donc la conscience on ne peut plus claire de l'impuissance de l'esprit humain à pénétrer le mystère de sa destinée , le secret de l'invisible avenir , et cette conscience vous suffit pour vous faire avouer le besoin où vous êtes d'entendre ici la voix de Dieu .

N'admettez-vous pas cela ?

Mais alors vous voulez faire bande à part dans la famille humaine , et briser avec la raison telle qu'elle s'est manifestée partout et toujours , car je vous défie de trouver un peuple ou un siècle où la religion n'a pas été rattachée à la révélation comme à sa source , et comme à sa source nécessaire . Les sages ici , nous l'avons vu , n'ont pas pensé autrement que les simples .⁽¹⁾

Evidemment , la raison ne vous donne pas le droit de penser autrement qu'eux .

(1) *Loco cit.*

Mais si la raison humaine a toujours rattaché la religion à la révélation, a-t-elle jamais cru à la révélation comme à une *communication secrète* de Dieu à chaque conscience?

Jamais.

Toujours, au contraire, elle a reçu la vérité révélée comme le grand héritage des enfants de Dieu, comme le bien commun des âmes, transmis de génération en génération ; toujours elle a cru inséparables la religion et la société religieuse ; toujours elle a conçu l'œuvre divine de la révélation comme permanente, comme perpétuée par une autorité vivante sans laquelle la société religieuse elle-même ne se conçoit pas.¹

Aussi est-ce parce qu'il résume ce divin ensemble que le nom sacré de *religion de nos pères* éveille un si puissant écho dans nos cœurs.

Or, celui qui a mis en nous le désir de l'entendre, a mis en nous aussi la faculté de reconnaître sa voix.

Mais à quoi donc reconnaîsons-nous cette voix d'en haut?

A son ton de maîtresse, d'abord, à son ton de vérité souveraine : *Et erat loquens eis tamquam potestatem habens.*

Ici, j'en appelle de nouveau à votre raison :

Quand une parole vient à vous, et qu'elle vous flatte en vous disant : Etudiez-moi, discutez-moi, car

(1) Chapitre III.

je suis une question, et c'est à vous de la résoudre ; je suis une lettre morte, et c'est à vous d'en deviner le sens ; — n'est-il pas évident, oui, évident, entendez-le bien, que cette parole n'est pas la réponse divine que cherche l'âme humaine ? Est-ce un problème qu'elle cherche, cette âme altérée de certitude ? Non, c'est une solution, une décision. Est-ce un simple objet d'étude ? Non, c'est un *enseignement divin*, c'est une voix vivante qui nous parle avec l'autorité d'en haut : *Et erat loquens eis tamquam potestatem habens.*

Toute voix qui ne vient pas à vous avec cette puissance, est une voix d'homme, fût-elle cachée sous le voile des plus saintes Ecritures. Nous n'avons pas besoin de cette voix-là. La vôtre et la mienne valent autant.

Mais suffit-il à une autorité de dire : Je viens de Dieu, pour qu'elle en vienne en vérité ? Et avons-nous la lumière suffisante pour discerner l'autorité divine véritable des autorités usurpées ?

Evidemment ; car à quoi servirait, que Dieu parlât à l'homme, si l'homme n'avait pas la faculté de distinguer la voix de Dieu de celles qui en singent le ton ?

A quel signe donc la raison reconnaît-elle l'autorité de Dieu ?

Au signe de Dieu : *Unus Dominus, una fides* : au grand signe de l'unité :

Un Dieu et une foi dans tous les temps ; un Dieu et une foi dans tous les lieux ; un Dieu et une foi dans toutes les choses ou les vérités révélées.

Une autorité qui change d'avis n'est pas l'autorité de Dieu ; une autorité qui n'embrasse pas tous les temps n'est pas l'autorité de Dieu ; une autorité qui ne tend pas les bras à tous les hommes, qui n'envoie pas sa parole à tous les peuples, n'est pas l'autorité de Dieu.

Ne voyez-vous pas cela ?

Mais ne voyez-vous pas en même temps qu'en parlant à tous les peuples et en embrassant tous les temps sans devoir jamais changer d'avis, sans jamais craindre le choc ni du mensonge, ni de la vérité ; ni de l'erreur, ni de la force, ni de la science ; une autorité prouve par là même, et prouve avec éclat qu'elle n'est pas humaine, mais divine ?

De même donc que vous seriez inexcusable si, en présence de l'ordre ou de l'unité de la création, vous méconnaissiez l'unique auteur du monde visible : *Unum Deum patrem omnipotentem, factorem cœli et terræ* ; ainsi vous seriez inexcusable si, en présence de l'unité de la révélation, vous méconnaissiez l'unique auteur de la lumière qui éclaire le monde moral ou invisible : *Ego Dominus et non mutor. — Christus heri et hodie, ipse et in sœcula.*

Nous disons que vous seriez inexcusable de méconnaître Dieu *en présence* de son œuvre, parce que ceux qui ont été arrachés sans leur faute à la vue et à la connaissance de cette œuvre divine, sont excusables dans leurs erreurs, et seront traités par Dieu

avec miséricorde, nous l'avons assez rappelé ;¹ mais ce que nous ne vous avons pas assez dit encore, c'est que Dieu vous traitera dans sa rigoureuse justice, si, en présence de son œuvre, vous y méconnaissez sa main, et sa main étendue pour vous relever, vous guérir et vous sauver.

S'il fallait discerner la vraie religion entre les mille doctrines qui se disputent les intelligences, vous seriez certes très-excusable de désespérer de la vérité ; et nous venons même de voir qu'en faisant semblant de la chercher ainsi, on sait parfaitement bien qu'on ne la rencontrera pas ; que l'homme est impuissant à nous la donner ; qu'elle ne peut venir que de Dieu, de l'autorité divine enseignante dans la grande famille des âmes.

Il s'agit donc uniquement de voir si, parmi les autorités vivantes qui parlent au nom de Dieu, et qui sont tenues *de faire valoir elles-mêmes leurs titres*, il en est une qui montre son front clairement marqué du sceau de sa mission.

Or, comment votre raison pourrait-elle méconnaître que l'autorité catholique fait cela, et qu'il n'y a qu'elle qui le fasse ?

Ne montre-t-elle pas le fait de sa triple unité dans les temps, l'espace et les choses, comme trois fois certain et trois fois surhumain ?²

(1) Chapitre VI, § 2 et 3.

(2) Chapitre IV.

Si vous trouvez qu'elle n'embrasse pas tous les temps par une *succession toujours constante*, prouvez donc que les grands faits plus clairs que la lumière du soleil qui font voir notre religion aussi ancienne que le monde,¹ ou ne sont pas des faits, ou ne sont pas clairs. Mais vous ne le prouverez jamais, et il est trop tard d'essayer cette preuve contre la suite ou la perpétuité de la religion à travers l'instabilité des empires, perpétuité plus incontestable que la succession même des empires dont nulle raison cependant n'a le droit de douter.

Si vous trouvez qu'elle n'a pas l'unité dans l'espace, montrez donc où sa parole arrive sans rester la même ; où est la nation schismatique, hérétique ou infidele, qui ne connaît pas les enfants de l'Eglise universelle ; et tâchez de prouver contre la conscience de l'univers,² que la catholicité n'est pas catholique.

Si vous trouvez qu'elle ne garde pas l'unité dans les choses, dans la doctrine même qu'elle enseigne, dites quand sa foi a jeté de nouvelles clartés sans rester la même, toujours la même. N'avons-nous pas vu ses ennemis si convaincus de ce grand fait, qu'en désespoir de cause, ils l'ont voulu tourner contre elle ?³

Eh bien ! en présence de ce triple fait, comment rendrez-vous compte de votre incrédulité ?

Un autre que Dieu, un autre que Celui qui tient

(1), Bossuet cité au chap. IV. (2), De Maistre. (3), Chapitre XV.

tout en sa main, a-t-il pu concevoir, annoncer, conduire, perpétuer *un dessein où tous les temps sont compris?*¹

Un autre que Dieu a-t-il pu faire écrire bien des siècles d'avance, dans le livre appelé Ancien Testament, l'histoire du Christ, avec une prodigieuse précision?²

Un autre que le Verbe de Dieu a-t-il pu promettre dans le livre appelé Nouveau Testament, les faits surhumains que vingt siècles ont réalisés et qui sont toujours vivants devant nous?³

Un autre que Dieu a-t-il pu se faire adorer par les nations civilisées, sous le voile de l'hostie eucharistique; ⁴ accomplir par ce mystérieux sacrifice toutes les promesses de l'Ancienne Loi; ⁵ dissiper par la ravissante clarté qui s'échappe de nos tabernacles, les ombres répandues sur la base sanglante du culte de tous les peuples?⁶

Quel compte rendez-vous donc de votre incrédulité?

Un autre que Dieu a-t-il pu donner à une autorité doctrinale la puissance de constituer et de perpétuer une société publiquement organisée dans l'unité la plus parfaite et répandue chez toutes les nations? Rien de pareil existe-t-il ou a-t-il jamais existé en dehors de la catholicité? Avez-vous quelquefois rencontré les apôtres du brahmanisme, du bouddhisme

(4) Bossuet.

(2) Chap. VIII.

(3) *Ibid.*

(4) Chap. X.

(5) *Ibid.*

(6) Chap. XI.

on du Coran ? Ces cultes vivent-ils en dehors d'une certaine sphère, ailleurs que chez certaines races ? Les schismes s'étendent-ils jamais au delà des limites que leur a tracées le glaive qui les a séparés de l'Eglise universelle ; et sans la protection du glaive, ne tombent-ils pas en dissolution ? N'avons-nous pas vu que les chefs des schismes moscovite et anglican ne sont pontifes que parce qu'ils sont princes, et là seulement où ils sont princes ? Or, le chef de l'Eglise universelle, le Vicaire de Jésus-Christ n'est prince que parce qu'il est pontife, et n'est prince quelque part que pour être libre d'être pontife partout. Comment expliquerez-vous donc sans Dieu, que cette autorité universellement désarmée, soit cependant religieusement écoutée, aimée, obéie, dans les deux hémisphères, par des hommes de toute race, de toute condition, de toute science, prêts à vivre et à mourir pour elle ?

Un autre que Dieu peut-il être l'auteur d'une doctrine qui ne change pas, qui non-seulement résiste à toute épreuve, mais ravit les plus hautes intelligences de tous les siècles ?¹

Est-ce par un heureux hasard que cette doctrine qui touche à *tout*, n'a jamais reçu de *rien* le moindre démenti qui tienne ?²

Est-ce par un heureux hasard qu'elle reçoit con-

(1) Chap. XII. § 4.

(2) Chap. XV. § 4.

stamment de toutes les sciences des confirmations éclatantes et inattendues ?¹

Est-ce par un heureux hasard qu'elle a des réponses pleines et fermes pour chacune des questions qui sortent du mystérieux état de notre nature, et qu'elle nous donne la certitude de la vérité de ses solutions, par la puissance même du remède qu'elle offre à notre mal et à notre misère ?²

Est-ce par un heureux hasard, enfin, que l'Eglise seule manifeste non-seulement le Dieu unique, l'*Unus Dominus*, par l'*Una fides*, par l'unité de sa foi, partout et en tout victorieuse ; mais qu'elle manifeste aussi le Dieu trois fois Saint, le *Tu solus Sanctus*, par la présence de la grâce, par la vie visiblement surnaturelle qu'elle répand dans les âmes,³ et dont nul ne doute que celui qui en *veut douter*, parce qu'il ne veut pas l'obtenir au prix de la victoire qu'elle exige ?

Encore une fois donc, comment rendez-vous compte à la raison de votre incrédulité ?

N'avons-nous pas, finalement, la raison comme vous ? Eh bien ! c'est en nous appuyant sur elle, que nous affirmons avec certitude que votre rationalisme n'est pas raisonnable, parce qu'il repose sur la négation vaine de deux faits invincibles : d'un fait intérieur auquel toutes les consciences rendent témoi-

(1) *Ibid.*

(2) Chap. IX.

(3) Chap. XVI.

gnage, et d'un fait extérieur qui répond au premier avec un éclat sans égal.¹

Le fait de conscience, ne l'oubliez plus, c'est que l'homme aspire à la vie future, et que sur les choses finales, invisibles, divines, il sent le besoin d'être instruit divinement ; que sur les choses de Dieu, sa raison désire entendre Dieu ; que sur les choses éternnelles, sa raison appelle le témoin de l'éternité ; qu'en matière de religion, la raison demande donc la foi comme la condition essentielle de sa certitude, puisque la foi n'est que l'adhésion de notre intelligence au témoignage ou à la révélation de Dieu.

Un fait de conscience n'a besoin d'aucune autre preuve que lui-même, mais à l'âme superbe et de mauvaise foi qui ne voudrait pas l'avouer, nous le montrons confirmé par le témoignage de tous les siècles qui n'est ici lui-même que l'empreinte de la conscience humaine dans l'histoire. Nulle part, en effet, ni jamais, l'humanité n'a admis de religion appuyée uniquement sur l'autorité de l'homme, mais partout et toujours elle n'a donné sa foi qu'à l'autorité divine ou à la révélation.

Nulle part ni jamais non plus elle n'a cru à une divinité vague, abstraite, silencieuse, vain simulacre de divinité, idole facile du déisme qui lui donne la forme et l'esprit qui lui plaît ; mais partout et toujours

(1) Le Christ, etc. Introd.

au *Dieu vivant*, et à une révélation vivante dans l'autorité qui la perpétue. Le témoignage de l'histoire confirme ainsi celui de la conscience dont il n'est lui-même que le retentissement.

Le fait extérieur qui répond à ce fait intérieur avec une puissance sans égale, c'est le fait de la révélation vivante qui parle à l'humanité dès son origine et la suit dans tout son cours, et qui, en présence de ses fausses copies ou des religions altérées, apparaît seule marquée du grand signe auquel la raison reconnaît Dieu : l'unité victorieuse du temps, de l'espace, et des ignorances humaines.

A ces deux faits dont la divine harmonie n'en fait qu'un, correspond encore un autre fait qui se confond avec celui-là et qui le complète : c'est que l'homme sent son infirmité et en cherche le remède, comme il reconnaît son ignorance dans les choses divines et cherche la lumière d'en haut, l'autorité de Dieu. C'est que non-seulement il sent son inclination au mal et le besoin d'un secours pour se vaincre,¹ mais qu'en même temps il éprouve le désir d'une vie supérieure et le besoin de la main de Dieu, de l'aide de Dieu pour s'y éléver.²

C'est, en un mot, que dans sa faiblesse il cherche la force, et qu'il la trouve là où il a cherché et trouvé la lumière, et qu'après avoir reconnu Dieu à son unité victorieuse de nos ignorances, il le reconnaît encore

(1) Chapitre XII.

(2) Chapitre XVI.

à sa sainteté victorieuse de nos passions et de nos misères.

Il est donc vrai que votre rationalisme est déraisonnable puisqu'il repose sur la négation vaine de faits incontestables, et qu'en rejetant la grâce au nom de la nature, il résiste à la voix qui gémit dans notre nature, comme en rejetant la révélation au nom de la raison, il résiste à la voix même de la raison.

Oui, et il lui résiste deux fois, car c'est la raison qui appelle la révélation, et c'est elle encore qui la reconnaît à ses caractères, et la reconnaît si clairement, que celui qui ne voit pas Dieu dans l'unité maîtresse des temps et dans la sainteté maîtresse des cœurs, dans l'unité maîtresse de nos ignorances et dans la sainteté maîtresse de nos misères, *mérite*, selon l'expression de Bossuet, *de ne plus rien voir*.¹

D'où vient donc qu'en présence de cette lumière deux fois divine qui n'attend pas même nos recherches pour nous inonder de ses clartés, il est encore des esprits qui n'y voient que des ombres? Ces esprits-là n'auraient-ils pas de raison?

Suivez-moi quelques instants : nous trouverons bientôt la clef de ce mystère :²

La raison peut *voir* qu'il *faut croire*, qu'il y a *obligation pour elle de croire*, parce qu'elle peut voir avec évidence que Dieu a parlé, que l'autorité divine ensei-

(1) Disc. sur l'hist. univ. 2^e part. (2) Le libre Examen, 1^{er} Ent.

gnante porte manifestement le sceau de sa mission. Mais la raison seule ne fait pas croire ; parce que, dans la foi et dans les dispositions à la foi, il y a un commencement d'amour, il y a déjà de l'amour, il y a l'amour de la vérité, et que tous *n'aiment pas la vérité* : « La lumière est venue dans le monde, a dit celui qui seul entre tous les hommes s'est appelé la Vérité : *Ego sum Veritas*, et les hommes ont *mieux aimé les ténèbres que la lumière*, parce que leurs œuvres étaient mauvaises. Celui qui vit mal hait la lumière et la fuit, de peur qu'elle ne lui découvre ses œuvres.¹ »

La foi reste donc libre et méritoire parce que l'amour de la vérité est libre et méritoire, et elle reste libre quoiqu'il soit évident que Dieu a parlé, parce que cette évidence est *relative* à nos dispositions volontaires; parce que la clarté du divin témoignage est proportionnée à la pureté de l'œil intérieur, et que l'éclat du fait de la révélation ne brille entièrement qu'aux yeux de ceux qui le désirent et non de ceux qui le craignent.

Or, il en est trop qui craignent de bien voir, et qui préfèrent l'obscurité du doute, les ombres, les ténèbres au sein desquelles il leur soit permis de se faire à eux-mêmes ce qu'ils appellent leurs convictions, c'est-à-dire ce qui ne les gène pas ; et il est certain,

(1) *Joan.* 3. 20.

et d'une expérience malheureusement fréquente, qu'à force de désirer les ténèbres, on finit par les obtenir.

Les passions dont on ne veut pas se résoudre à briser les ignobles chaînes forment donc l'un des grands obstacles à la foi. Cependant, elles ne se débarrassent complètement de sa lumière qu'à l'aide de l'orgueil, ce vrai père nourricier de tous les vices dans leur révolte contre la loi de Dieu. Mais ce que les passions ne peuvent pas sans l'orgueil, il le peut, à lui seul, sans elles, quoiqu'il les enfante toujours à certain degré, chez ceux-là même que l'on en croit les plus exempts. Tous les vices, en effet, éloignent l'homme de Dieu, et le lui font fuir, mais c'est l'orgueil seul qui résiste directement à Dieu. Comment la lumière divine éclairerait-elle un esprit que l'orgueil trouble au point de lui faire espérer, qu'en cherchant la vérité nécessaire à tous les temps, il va la faire naître de sa pensée, pour en éclairer enfin le monde ? Comment la lumière de Dieu descendrait-elle dans une âme que l'orgueil endurcit au point de lui faire supposer Dieu assez dur lui-même et assez mauvais père, pour avoir jeté l'homme sur la terre sans lui dire pourquoi, et de l'y avoir laissé cherchant sa fin à tâtons dans les ténèbres ?¹

Le grand moyen de ramener l'homme à la foi, c'est donc de lui ouvrir les yeux sur le mensonge des pas-

(1) Le libre Examen, 6^e Ent.

sions et sur le mensonge de l'orgueil, et c'est ce dont se charge la miséricorde de Dieu, lorsqu'elle sème les épines des disgrâces et des souffrances dans les voies de la vanité et de la volupté, où l'homme s'égare si souvent. La peine, la douleur, voilà lamer calice que la Providence répand sur les jouissances trompeuses du monde, comme une mère répand de l'amertume sur son sein quand elle veut sevrer son enfant, et lui faire désirer la nourriture plus forte qu'elle lui prépare.

Mais si Dieu prépare ainsi l'homme au désir de la vraie lumière, l'homme s'y dispose de son côté, quand il cède à l'esprit qui le fait gémir intérieurement de ses faiblesses et de ses ténèbres, c'est-à-dire *quand il prie*; et quand pour obtenir l'aumône *des biens* de Dieu, *de la grâce et de la vérité*, il fait lui-même l'aumône de ses biens à ceux que Dieu lui envoie. Oui, la peine éloigne l'obstacle à la lumière, en détachant le cœur de la vanité; la miséricorde envers les malheureux attire la miséricorde de Dieu; et la prière l'obtient.

Interrogez tous ceux qui ont trouvé ou retrouvé la foi; demandez-leur comment elle leur est venue ou revenue? L'étude ou de sérieuses lectures lui ont ouvert la voie, sans doute, car il faut bien que des esprits nourris du faux aliment de la demi-science, trompés par mille erreurs et mille préjugés, acquièrent une connaissance de la vérité qui soit proportionnée à l'étendue de leurs ténèbres; mais tous vous diront que la science n'a été que la préparation élo-

gnée de leur retour à la foi, et non son motif proprement dit. Tous vous diront qu'ils n'ont pas été rappelés à Dieu par un argument en forme, et que c'est une lumière moins circonscrite, moins limitée, mais plus haute, plus vive, plus large qui a comme inondé leur âme tout entière.

Tous vous diront que c'est un coup de grâce qui a déchiré le voile placé entre le regard de leur âme et la lumière de Dieu. Tous vous diront que Dieu a frappé à la porte de leur cœur par la peine ; qu'ils ont frappé eux-mêmes à la porte du cœur de Dieu par des actes de miséricordieuse compassion ; que l'Esprit de grâce a gémi en eux ; qu'ils ont gémi et supplié avec lui ; et que c'est en priant avec constance que leurs yeux se sont ouverts aux divines clartés.

Faites cela, et vous croirez ;¹ faites cela, et vous vivrez.²

(1) *Joan.* 8. 34-32.

(2) *Luc.* 10. 28.

CHAPITRE SUPPLÉMENTAIRE

OU

NOTES THÉOLOGIQUES.

Nous croyons bien faire en réunissant ici quelques explications qui eussent embarrassé le texte de cet ouvrage, et peut-être aussi l'esprit des lecteurs peu habitués aux discussions théologiques.

I.

Nécessité de la révélation et de la grâce, sous un double rapport,
d'après Saint Thomas.

(Voir les Chapitres II et III *supra*.)

I. La révélation et la grâce sont nécessaires à l'homme sous un double rapport :

La révélation lui est moralement mais véritablement nécessaire pour lui donner la connaissance certaine de la religion naturelle; et elle lui est nécessaire, non-seulement de nécessité morale, mais de nécessité stricte, pour lui donner la connaissance de la fin surnaturelle à laquelle Dieu l'a librement et positivement destiné.

Il en est de même de la grâce. Elle est nécessaire à l'homme pour lui faire accomplir tous les préceptes de la loi naturelle, pour le guérir de son infirmité morale et l'aider dans sa faiblesse; et elle lui est strictement nécessaire pour éléver son esprit, son cœur et sa vie à la fin surnaturelle qui lui est positivement assignée par la Providence.

Les théologiens savent, qu'au fond, ces deux vérités (*circa necessitatem revelationis et gratiae*) n'en sont qu'une.

Voici ce que nous en disions dans les Lettres adressées à l'Ami de la Religion, en 1858 :

« L'état réel de la nature humaine n'est ni l'état de justice originelle, ni l'état de nature pure, mais l'état de nature rachetée, c'est-à-dire que l'homme y est souffrant des suites de sa déchéance, mais attiré à un état meilleur. Il éprouve le besoin du secours de Dieu, le besoin de la révélation et de la grâce, 1^o pour être guéri de son ignorance et de sa faiblesse ; 2^o pour être élevé à l'état supérieur auquel Dieu le destine et l'incline. La révélation lui est moralement nécessaire pour lui faire connaître avec certitude et plénitude les vérités mêmes de la religion naturelle, comme l'affirme et le prouve Saint Thomas suivi en cela par les théologiens anciens et modernes, et elle lui est absolument nécessaire pour lui faire connaître les vérités de l'ordre surnaturel, mais nécessaire d'une nécessité conséquente qui résulte elle-même d'un fait libre et gratuit, de la destination positive de l'homme à la vie surnaturelle, comme nous l'avons dit dans les Entretiens sur la démonstration catholique, p. 106, 107 et 116. »

On voit par ces dernières paroles que nous ne disons pas que la vie surnaturelle est essentiellement nécessaire à l'intégrité de la nature humaine, comme l'a cru Baïus, mais que

Dieu ayant positivement destiné la nature humaine à cette vie, la révélation et la grâce sont absolument nécessaires à l'homme pour la lui faire atteindre.

Nous ajoutions dans les mêmes Lettres, à propos de la nécessité morale de la révélation pour nous donner la connaissance de la religion naturelle :

« Voici comment Saint Thomas s'exprime sur ce point : « Il est nécessaire à l'homme d'être instruit par la foi : — » *Necessarium est homini accipere per modum fidei*; — non-» seulement des choses qui sont supérieures à la raison » naturelle, mais encore de celles que les lumières naturelles » peuvent découvrir, 1^o pour que l'homme arrive plus » promptement à la connaissance de la vérité....; 2^o pour » que la connaissance de Dieu soit plus générale....; 3^o à » cause de la *certitude*. Car la raison humaine est souvent » en défaut quand il s'agit des choses divines. La preuve en » est, que les *philosophes* dans leurs investigations ration- » nelles sur l'homme (lui-même), sont tombés dans beaucoup » d'erreurs et qu'ils y ont professé des sentiments tout à fait » contraires. Par conséquent, pour avoir *sur Dieu* des no- » tions certaines, indubitables, il a fallu, — *Oportuit* — que » la foi nous les transmît, comme étant la parole de Dieu qui » ne peut mentir.¹ »

Il faut bien remarquer, disions-nous, que dans la troisième preuve que donne Saint Thomas de la nécessité de la révélation, il ne parle pas seulement pour une classe d'hommes, mais pour tous. Cela est évident, et par l'ordre qu'il suit dans ses trois preuves, et par le motif particulier qu'il exprime dans la troisième, motif qu'il tire non de l'ignorance

(1) 2. 2. q. 1. a. 4.

des simples, mais des erreurs et des contradictions des philosophes De là cette conclusion générale : *Pour avoir sur Dieu des notions certaines, il a fallu que la foi nous les transmit.* La nécessité de la certitude rend ainsi la révélation nécessaire à l'homme, dans l'état réel, actuel, de sa nature : *Necessarium est homini, etc.*

» Il est utile de faire observer encore, que la vérité si solidement prouvée par Saint Thomas, n'a aucune affinité avec l'erreur de Baïus. En effet, Saint Thomas ne dit pas que l'homme ne peut trouver que dans l'ordre surnaturel et révélé l'accomplissement de *la fin de sa nature*, mais que cette nature, dans son état actuel, a besoin d'un remède *réparateur* de son ignorance et par conséquent supérieur à elle-même ou *surnaturel.* »

C'est, d'ailleurs, ce que Saint Thomas dit formellement : « *Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur.*¹ » Et dans un autre endroit : « *Duplici veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitione pertingere potest, altera quæ omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter homini CREDENDA proponitur. Hoc autem de illa primo ostendendum est quæ inquisitione rationis pervia esse potest, ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id SUPERNATURALI inspiratione CREDENDUM traditum esse....²* »

Il est donc évident que la révélation dont Saint Thomas démontre la nécessité pour nous donner la connaissance certaine de la religion *naturelle*, est la révélation *surnaturelle*.

Il parle de même de la grâce :

(1) 2. 2 q. 2. a. 4.

(2) *Sum. cont. Gent. l. 1. c. 4.*

« Dans l'état de nature intègre, dit-il, l'homme avait donc besoin d'une vertu gratuite surajoutée à la vertu de sa nature pour une seule chose, pour faire et vouloir le bien surnaturel ; mais dans l'état de nature corrompue *il en a besoin pour deux choses* : pour le guérir de la blessure que lui a faite le péché et pour faire ensuite un bien d'une *vertu surnaturelle qui soit méritoire.*¹ »

C'est donc de *la même grâce*, de la même vertu gratuite ou *surnaturelle* que l'homme a besoin pour deux choses, et pour deux raisons : 1^o « Parce que dans l'état de nature corrompue, il est incapable de faire ce qu'il pouvait naturellement, de sorte qu'il ne lui est pas possible d'accomplir *tout* le bien naturel par les seules forces de sa nature... 2^o Pour faire ensuite le bien surnaturel et méritoire...² »

Voici tout ce passage de Saint Thomas :

« CONCLUSIO. *Indiguit homo in statu naturæ integræ gratuito quodam auxilio, ut bonum non naturale, sed supernaturale vellet et operetur, et in statu naturæ lapsæ quanquam particulare aliquod bonum velle et operari posset, necessaria tamen ei divina gratia fuit ut ejus natura sanaretur et bonum méritorium operaretur et vellet.* »

Respondeo dicendum, quod natura hominis potest dupliciter considerari. Uno modo in sui integritate: sicut fuit in primo parente ante peccatum. Alio modo secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis. Secundum autem utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quocumque bonum, sicut primo movente. Sed in statu naturæ integræ quantum ad sufficientiam operativæ virtutis poterat homo per sua naturalia

(1) 1. 2. q. 109. a. 2.

(2) *Ibid.*

velle et operari bonum suæ naturæ proportionatum, quale et bonum virtutis acquisitæ; non autem bonum super excedens, quale est bonum virtutis infusæ; sed in statu naturæ corruptæ etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest; ut non possit totum hujusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturæ privetur: potest quidem etiam in statu naturæ corruptæ per virtutem suæ naturæ aliquod bonum particulare agere (sicut ædificare domos, plantare vineas, et alia hujusmodi) non tamen totum bonum sibi connaturale ita quod in nullo deficiat. Sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinæ. Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturæ indiget homo in statu naturæ integræ quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale: sed in statu naturæ corruptæ quantum ad duo, scilicet ut sanetur, et ulterius, ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum. »

Encore une fois donc, il est on ne peut plus clair que Saint Thomas dit formellement de la grâce ce qu'il a dit de la révélation, c'est-à-dire que c'est la même révélation et la même grâce, gratuites ou surnaturelles toutes les deux, qui sont nécessaires à l'homme pour deux choses : 1^o pour le guérir de son ignorance et de sa faiblesse, et lui donner la connaissance certaine de la loi *naturelle*, et la force de l'accomplir ; 2^o pour l'élever à la connaissance et à l'acquisition de la vérité et du bien *surnaturel*.

La révélation et la grâce sont donc toujours surnaturelles, même quand la vérité et le bien qu'elles manifestent et qu'elles nous aident à atteindre sont naturels. (V. note III *infra*.)

C'est ce qui nous a fait dire enfin, toujours dans les mêmes Lettres polémiques :

« Faut-il, afin d'éviter le baïanisme, ne plus s'exprimer comme Saint Thomas ? Faut-il se borner à démontrer la possibilité, la probabilité, la convenance de la révélation ? faut-il éviter le mot de nécessité, et supposer que des théologiens comme Liebermann et le P. Perrone, par exemple, ont commis une imprudence en continuant de s'en servir *ex professo* ?

» Nous ne le pensons pas ; car il ne s'agit nullement ici de la nécessité du surnaturel comme *complément essentiel de notre nature*, mais de sa nécessité *comme remède à l'état maladif* de cette nature blessée par sa chute et affaiblie dans toutes ses puissances.¹ »

Il est bien clair qu'en parlant ainsi *du* surnaturel, nous ne faisons que résumer tout ce qui précède, en répétant que la révélation et la grâce nous sont nécessaires pour nous guérir de notre ignorance et de notre faiblesse ; mais qu'elles ne nous sont pas nécessaires dans le sens de Baïus qui disait de la vérité et de la vie surnaturelles, qu'elles étaient nécessaires elles-mêmes à l'intégrité de la nature humaine.

Ce point cependant n'a pas été bien saisi par M. l'abbé Berton, vicaire à la cathédrale d'Amiens, auteur du *Dictionnaire du parallèle* etc., qui fait partie de l'*Encyclopédie théologique* publiée par M. l'abbé Migne.

« Nous avons reconnu, dit l'auteur du Dictionnaire, que le

(1) Lettre à l'Ami de la religion, n° du 16 mars 1858.

P. Dechamps est dans le vrai quand il dit que Saint Thomas, dans son argument, parle de tous les hommes; et nous avons constaté que cette observation juste est malheureusement compliquée d'une supposition fausse. (*Voir le paragraphe consacré à la discussion entre dom Guéranger et M. Maret.*) Il faut ajouter maintenant que le P. Dechamps se trompe en appelant surnaturelle la révélation à la nécessité de laquelle Saint Thomas conclut. En effet, le docte rédemptoriste prend le mot de *surnaturel* dans le sens strict, puisqu'il dit que, si l'on donnait ce *surnaturel* comme le complément nécessaire de notre nature, on tomberait dans le baïanisme. Or, il est clair que le *surnaturel* ainsi entendu, n'est pas plus nécessaire comme remède de la chute, que comme complément de la nature, car évidemment Dieu pouvait remédier, par un autre moyen, aux conséquences qu'a entraînées la chute, relativement à la connaissance des vérités compréhensibles. Le P. Dechamps objectera peut-être ces mots de Saint Thomas dans la *Somme contre les Gentils*:⁴ *Ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse.* Je réponds d'abord que rien ici ne nous empêche d'admettre que Saint Thomas parle seulement d'une révélation surnaturelle quant *au mode*, interprétation qu'on ne peut donner aux paroles du P. Dechamps, nous l'avons vu. Ensuite, en admettant même que Saint Thomas a en vue, dans la phrase citée, la révélation surnaturelle proprement dite, je ferai observer qu'il n'en affirme pas à cet endroit la nécessité; il se borne à constater le fait, et à dire que ce fait n'a pas eu lieu en vain, car il prévient trois grands inconvénients (que Dieu pourtant aurait pu prévenir d'une

(4) *Lib. 4. c. 4.*

autre manière). Mais quoi qu'il en soit du sens de ce mot, il est certain que l'argument de Saint Thomas ne permet pas de conclure la nécessité d'une révélation surnaturelle proprement dite, et il est certain aussi que Saint Thomas ne se laisse jamais aller à cette conclusion ténuaire. Il prend grand soin de ne pas dépasser la portée de sa preuve, et c'est pourquoi il se borne à dire nécessaire, que Dieu n'abandonne pas l'homme à lui-même : *Sequerentur tria incommoda, si hujus¹ veritas solummodo rationi inquirenda relinquatur*; ou encore il exige un secours *per modum fidei*, ce qui peut s'entendre d'une révélation surnaturelle *quant au mode seul*. Aux questions donc posées ensuite par le P. Dechamps, nous répondons que, dans la thèse dont il s'agit, il faut renoncer, non pas au mot de nécessité, mais au mot de surnaturel *proprement dit*, ce qui n'oblige nullement à adopter le mot *extra-naturel*, auquel nous ne tenons pour notre part en aucune manière, et qui peut avoir l'inconvénient d'embrouiller la question. Il suffit de dire que la révélation dont Saint Thomas démontre la nécessité est une révélation naturelle dans son objet, et *surnaturelle dans son mode*.² »

L'auteur du Dictionnaire assure donc que je prends le mot surnaturel dans le sens absolu, puisque je dis que « si l'on donnait ce surnaturel comme le complément nécessaire de notre nature, on tomberait dans le baïanisme. » — L'estimable auteur n'a pas vu qu'en résumant ce que j'avais écrit du surnaturel en général, c'est-à-dire de la nécessité de la révélation sous un double rapport, et non-seulement sous le rapport dont il parle, j'ai énoncé formellement le contraire de

(1) Peut-être faut-il ici *hujusmodi*? (2) Ouvrage cité, p. 539-540.

ce qu'il a cru voir dans mes paroles. « Il ne s'agit nullement ici, ai-je dit, de la nécessité du surnaturel comme complément essentiel de notre nature, mais de sa nécessité comme remède à l'état maladif de cette nature. » — L'auteur du Dictionnaire ne nous a pas compris pour n'avoir pas distingué, dans nos paroles, la vérité surnaturelle de la *révélation* surnaturelle; la révélation, comme nous l'avons déjà rappelé, étant toujours une manifestation surnaturelle de la vérité, même quand la vérité qu'elle manifeste est naturelle. (Voir la note III *infra*.)

Or, c'est ce que l'auteur du Dictionnaire a paru, d'abord, ne pas admettre.

« Les théologiens, dit-il, lorsqu'ils prouvent contre les incrédules la nécessité morale d'une révélation, ont uniquement en vue le secours divin en général.¹ Et le P. Dechamps se trompe (avec M. l'abbé Maret) en appelant *surnaturelle* la révélation à la nécessité de laquelle Saint Thomas conclut² »

L'auteur du Dictionnaire confirme cette appréciation en disant encore : « Le secours nécessaire à l'homme pour accomplir le bien dans l'ordre naturel n'est point la grâce proprement dite.³ »

Or, nous avons vu que la révélation dont Saint Thomas prouve la nécessité pour nous donner la connaissance certaine des vérités de la religion *naturelle*, est bien la *révélation surnaturelle* proprement dite; et que la grâce qu'il prouve nécessaire à l'homme pour accomplir la loi *naturelle*, est bien à son tour la grâce proprement dite. Saint Thomas, dont nous avons cité les paroles, affirme ainsi deux fois formelle-

(1) Page 512.

(2) Page 539.

(3) Page 512.

ment ce que M. l'abbé Berton semble nier deux fois tout aussi formellement.

Nous disons : *Sembla* nier; parce que M. l'abbé Berton *finit* par reconnaître (nous l'avons vu) que Saint Thomas parle de la *révélation surnaturelle quoad modum*.

Mais comment n'a-t-il pas vu cela de prime-abord? Quand on dit que la révélation est nécessaire pour nous faire connaître avec certitude la religion *naturelle*, ne dit-on pas en propres termes qu'on ne parle pas de la révélation des vérités de l'ordre surnaturel, mais uniquement de la révélation des vérités de l'ordre naturel, et par conséquent de la révélation surnaturelle quant au mode? Loin donc qu'on ne puisse entendre nos paroles en ce sens, c'est en ce sens seul qu'elles peuvent être entendues.

La divergence d'opinion dans la manière d'expliquer Saint Thomas n'a donc été, sous ce rapport, qu'apparente; mais pour qu'il ne reste aucune divergence sur le fond de la question, il faudrait que l'auteur du Dictionnaire reconnût la nécessité de modifier ses expressions, et qu'il n'affirmât plus que le Docteur Angélique ne parle ni de la révélation proprement dite, ni de la grâce proprement dite, quand il enseigne formellement la nécessité de l'une et de l'autre, pour bien connaître et bien accomplir la loi naturelle. C'est, en effet, la *même* révélation et la *même* grâce, surnaturelles toutes les deux, en *elles-mêmes*, qui nous sont nécessaires pour ces deux choses différentes : pour nous guérir et pour nous élever, pour nous guérir de notre ignorance et de notre faiblesse dans l'ordre naturel; pour nous élever à la connaissance et à l'acquisition de la vie surnaturelle (V. p. 345-346 *sup.*)

Il est vrai « que Dieu pouvait remédier par un autre moyen aux conséquences de la chute, relativement à la compréhension des vérités compréhensibles.¹ » Mais c'eût été en modifiant l'état même de notre nature et qui résulte de la chute. Par cette hypothèse on sort donc de la question, car il s'agit de la nécessité de la révélation dans l'état d'ignorance et de faiblesse où la chute nous a positivement placés, état qui nous met dans le besoin d'une lumière et d'une force supérieures à nos lumières et à nos forces propres (actuellement), c'est-à-dire dans le besoin d'un secours surnaturel.

Aussi est-ce ce que l'auteur du Dictionnaire a fini de nouveau par reconnaître, en répondant à cette question qu'il n'a pu s'empêcher de se faire : « En disant nécessaire une révélation qui demande la foi aux vérités morales sur la parole de Dieu : *Per modum fidei*, Saint Thomas ne va-t-il pas trop loin ?² » — « D'un côté, ajoute-t-il, Dieu peut remédier à notre impuissance par un secours qui sera sans doute extraordinaire, mais qui nous sera connaître la vérité sans nous demander la foi ; de l'autre, cette même impuissance rend nécessaire (selon Saint Thomas) une révélation *per modum fidei*. N'y a-t-il pas là contradiction dans les termes ? Tâchons de résoudre cette énigme. » — Puis, après avoir essayé quelques solutions, l'auteur finit par où il aurait dû commencer, c'est-à-dire par reconnaître « qu'une telle hypothèse (d'un secours non surnaturel), qu'elle soit ou ne soit pas admissible en elle-même, est en dehors du problème qui nous occupe ;³ » et que lorsqu'on dit « que l'impuissance de l'homme rend nécessaire une révélation *per modum fidei*, c'est comme

(1) Page 539.

(2) Page 549.

(3) Page 551.

si l'on disait : *Etant donnée la nature humaine, telle que nous la connaissons*, la raison ne connaîtra pas suffisamment Dieu, si elle n'a pas le moyen de croire en lui.¹ »

Nous voilà donc, grâces à Dieu, de nouveau d'accord.

II. « Mais, ajoute enfin l'auteur du Dictionnaire, le P. Dechamps en disant que Saint Thomas s'appuie sur l'état actuel de notre nature, insinue que le Saint Docteur prend pour point de départ l'aspiration vers la fin surnaturelle. D'où il faudrait conclure qu'il a en vue une révélation surnaturelle. Si cette pensée n'est qu'insinuée dans les lignes citées plus haut, elle est développée très-longuement dans la réponse du P. Dechamps à M. Richard, réponse que nous avons analysée ailleurs. Or, nous pensons qu'en cela, le savant écrivain se trompe doublement. Il suffit de lire Saint Thomas pour s'assurer qu'il parle de l'impuissance de l'homme, et non pas de l'aspiration vers sa fin surnaturelle; voilà pour la question de fait.² »

Le laborieux écrivain, on le voit, nous croit doublement dans l'erreur. Mais qu'il se rassure, tout va s'éclaircir encore :

Et d'abord, je n'insinue nulle part qu'en s'appuyant sur l'état actuel d'ignorance et de faiblesse de notre nature, Saint Thomas prenne pour point de départ l'aspiration vers la fin surnaturelle, lorsqu'il démontre la nécessité morale de la révélation divine. Je dis, au contraire, et très-explicitelement : « Saint Thomas ne dit pas que l'homme ne peut trouver que dans l'ordre surnaturel l'accomplissement de la fin de sa nature, mais que cette nature, dans son état actuel, a

(1) Page 551.

(2) Page 540.

besoin d'un remède réparateur de son ignorance et par conséquent supérieur à elle-même ou surnaturel.» (Ami de la religion, loc. cit.) — Quand donc l'auteur du Dictionnaire nous rappelle que Saint Thomas ne parle que de *l'impuissance de l'homme*, et non de son aspiration vers sa fin surnaturelle, nous répondons que c'est justement ce que nous avons dit.

Mais si cette pensée n'est pas insinuée à propos de Saint Thomas, « elle est, assure-t-on, très-longuement développée ailleurs! »

L'estimable écrivain confond encore une fois ici les deux choses que nous avons soigneusement distinguées. Nous prouvons, en effet, que la révélation nous est nécessaire *sous un double rapport* : moralement, pour nous donner la connaissance certaine de la religion naturelle ; rigoureusement, pour nous éléver à la connaissance de l'ordre surnaturel auquel nous sommes positivement destinés. Or, c'est ce que nous disons de cette seconde nécessité qu'il applique à la première.

Enfin, l'auteur du Dictionnaire dit de la manière dont nous parlons des faits de conscience qui nous préparent à reconnaître la révélation de notre fin :

« Quant à la question de principe, ne voulant pas approfondir ici le système du P. Dechamps,¹ nous dirons seulement que l'aspiration vers la fin surnaturelle est trop problématique, pour servir à *prouver* la nécessité de la révélation. Cette aspiration existe sans doute chez le chrétien, parce qu'elle est une suite de la foi infuse ; mais cela ne prouve pas qu'elle existe en nous *naturellement*. Voilà ce qu'il est important de distinguer. Il ne faut pas être moins attentif

(1) Qui n'a pas de système à lui.

quand on veut prouver la nécessité de la révélation par le fait de conscience, à distinguer cette aspiration, soit naturelle, soit infuse, 1^o du sentiment que nous pouvons avoir de notre impuissance dans l'ordre religieux, 2^o de la destination surnaturelle de l'homme, pensée divine, extrinsèque à nous, et qui ne met rien dans notre âme.¹ »

La distinction entre l'aspiration à la fin surnaturelle et le sentiment de notre impuissance dans l'ordre religieux, a été faite avec soin, nous l'avons vu tout à l'heure; et la distinction entre l'aspiration *générale* à une fin supérieure aux biens de la nature, et la révélation explicite de cette fin, a été faite également dans les Lettres mêmes dont s'occupe l'auteur du Dictionnaire : « Si l'aspiration au surnaturel, y disons-nous, si le désir de la révélation de notre fin, avait par lui-même l'objet déterminé qu'on veut que je lui donne, *il ne serait plus le désir de la révélation*, puisqu'il nous révélerait lui-même directement ce que nous désirons apprendre de Dieu.² »

C'est donc la troisième fois que nous avons fait *a priori* ce qu'on nous demande.

Mais si nous étions encore ici, et d'avance, de l'avis de l'auteur du Dictionnaire, nous ne pouvons être de son avis lorsqu'il dit que la divine Providence, en nous destinant positivement à une fin surnaturelle, *ne met rien dans notre âme* en conséquence de cette destination, si ce n'est quand elle y répand *la foi infuse* qui nous fait chrétiens (à moins d'admettre l'aspiration naturelle à la fin dernière, aspiration *naturelle* que l'on peut, sans doute, appeler problématique,

(1) Dictionnaire du parallèle, p. 540.

(2) Ami de la religion, 3 avril 1858.

puisqu'elle est un objet de controverse, mais dont Saint François de Sales cependant nous a admirablement parlé³.) Nous ne pouvons être, disons-nous, de cet avis, parce que nous savons avec certitude que Dieu nous attire à lui par autre chose encore que par la foi infuse. « *La foi, en effet, n'est pas la première grâce*; » Jésus-Christ est mort pour tous les hommes ; et comme son sacrifice a été agréé dès l'origine du monde, *Ab origine mundi*, il n'est pas un homme arrivé à l'âge de la responsabilité, qui ait échappé ou qui échappe à l'influence de la rédemption, aux grâces actuelles du moins qui sont offertes à tous.²

Ce n'est donc pas seulement l'aspiration *naturelle* (problématique) à la fin dernière qui fait de notre nature *la pierre d'attente* de la révélation;³ ce n'est pas seulement non plus le fait de conscience qui résulte de notre dégradation le *Quis me liberalit a corpore mortis hujus*, qui nous prépare à goûter la divine réponse : *Gratia Dei per Jesum Christum*;⁴ c'est encore le fait de conscience qui résulte de notre destination positive à la vie surnaturelle, c'est-à-dire l'attrait intérieur de la grâce actuelle elle-même, que Dieu donne à tous les hommes en conformité de leur fin : *Scimus enim quod OMNIS creatura ingemiscit, et parturit usque adhuc. Non solum autem ILLA, sed et nos IPSI primitias Spiritus habentes; et ipsi intra nos gemimus, adoptionem filiorum Dei expectantes, redemptionem corporis nostri.*⁵ On le voit, ce ne sont pas seu-

(1) Chap. XVI, p. 447, 449. *sup.*

(2) Voyez les traités de Saint Alphonse de Liguori sur la grâce. — Voyez aussi la Théologie dogmatique du cardinal Gousset, sur ce point de la doctrine catholique.

(3) Chap. IX, *sup.*

(4) *Rom. 7. 24-25.*

(5) *Rom. 8. 22-23.* — Nous savons que ces mots : *Omnis creatura*

lement ceux qui ont reçu la foi infuse, les dons et les grâces du Saint-Esprit, *primitias Spiritus*, qui soupirent après la béatitude, mais tous les hommes destinés à cette fin soupirent après elle « *sans pouvoir en sorte quelconque s'accoiser, ni cesser de témoigner que leur parfaite satisfaction et leur solide contentement leur manquent.* (Saint François de Sales.) » Non, ce n'est pas le chrétien seul qui aspire à la vie future, au mystérieux bonheur que Dieu seul peut nous révéler clairement, ce sont tous les hommes qui y tendent, et par l'inclination générale (problématique) dont parle Saint François de Sales, et par la grâce actuelle (non problématique) qui n'est refusée à personne : *Fecisti nos ad te, Domine*, dit Saint Augustin, *et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te.* C'est l'aiguille divinement aimantée qui cherche son pôle. *Hominem sic disposuit (Deus), ut virtus illius ipse sit.*¹

Ce n'est pas cependant, que nous prétendions prouver la révélation par le fait de conscience, nous l'avons assez fait remarquer dans les mêmes Lettres à l'Ami de la Religion :

« Analyser ce fait, y disions-nous, ce n'est que préparer le terrain à la démonstration, ce n'est pas encore la faire. Constater ce fait, ou faire avouer le *besoin* que nous éprouvons d'être instruits divinement des choses divines, c'est placer celui qu'on veut convaincre au point de vue de la bonne foi, pour lui faire mieux voir et reconnaître le fait extérieur dont les caractères prouvent par eux-mêmes leur divine origine.

ingemiscit, peuvent ou doivent s'entendre de toute la nature ; mais si toute la nature gémit dans l'attente, la nature humaine *a la conscience* de ce gémissement et de cette espérance.

(1) *Op. imp. in Matth. hom. 18.*

» Il n'est donc *pas nécessaire* de faire admettre le fait de conscience, *avant* de constater le fait extérieur qui lui répond ; mais ce qui n'est pas indispensable est utile et très-utile, parce que la préparation de l'âme abrège le chemin qui conduit à la vérité, et que sans la bonne foi, sans la sincérité, sans l'*Oculus simplex*, le corps d'une démonstration religieuse quelconque sera sans lumière : *Tenebrosum erit*. La démonstration de la révélation par les faits, par les caractères manifestement surnaturels de l'Eglise, est donc décisive, *in se* ; mais son efficacité sur les âmes est *relative* à leurs dispositions volontaires et libres. Voilà pourquoi nous insistons sur la bonne foi qui fait avouer le fait de conscience, ou le *besoin* que nous éprouvons de la révélation. ¹ »

Il est clair, d'ailleurs, que si le fait de conscience *constituait la démonstration*, il serait inutile de constater le fait divin qui lui répond au dehors avec une ravissante harmonie. C'est celui-ci, au contraire, qui est à la base de la démonstration. C'est celui-ci encore qui donne seul à l'homme la pleine intelligence des faits intérieurs eux-mêmes, quoique ceux-ci préexistent en nous et nous disposent à jouir de la lumière qui les réveille et les explique.

(1) Ami de la religion, 29 avril 1858.

II.

L'existence de la révélation chrétienne prouvée par le fait de la catholicité, d'après Saint Augustin.

(Voir le Chapitre IV *supra.*)

« A son origine, dans *son principe*, l'autorité divine enseignante prouve surtout sa mission, c'est-à-dire qu'elle a puissance de Dieu, par les œuvres divines *qu'elle fait*; et dans son cours ou sa durée, elle prouve surtout sa mission par l'œuvre divine *qu'elle est*.

» A ceux donc qui n'ont pas été témoins des faits divins qui l'ont fondée... l'autorité divine enseignante se montre elle-même dans le développement divin de son unité, comme le *miracle subsistant* qui confirme la vérité de tous les autres.¹ »

C'est la pensée de Saint Grégoire-le-Grand qui l'exprime ainsi :

« *Hæc (miracula) necessaria in exordio Ecclesiæ fuerunt. Ut enim ad fidem cresceret multitudo credentium, miraculis fuerat nutrienda. Quia et nos, cum arbusta plantamus, tamdiu eis aquam infundimus, quousque ea in terra jam coaluisse videamus; et si semel radicem fixerint, irrigatio cessabit. Hinc est enim quod Paulus dicit : Linguæ in signum sunt, non fidelibus, sed infidelibus.*

² »

L'arbre de la catholicité devient ainsi, selon le mot de Bossuet, le miracle subsistant qui confirme, à lui seul, la vérité de tous les autres.

Mais personne n'a mieux rendu cette vérité capitale que

(1) Tom. 4. p. 46-47. sup.

(2) *Hom. 29. in Evangelia.*

Saint Augustin. Le saint et grand Docteur y revient avec amour dans plusieurs endroits de ses ouvrages, et comme nous en avons cité les passages *in extenso* dans la dissertation VII^e de l'Appendice du Christ et des Antechrists, nous nous bornerons à reproduire ici la moins étendue de ces citations :

« *Apostoli Christum præsentem videbant, sed toto orbe terrarum diffusam Ecclesiam non videbant; videbant caput, et de corpore credebant; HABEMUS VICES NOSTRAS, habemus gratiam dispensationis et distributionis nostræ; ad credendum CERTISSIMIS DOCUMENTIS, tempora nobis in una fide sunt distributa. Illi videbant caput, et credebant de corpore : NOS VIDE-MUS CORPUS, CREDAMUS DE CAPITE.*¹ »

I. Ces paroles sont admirables, et nous ne pouvons pas ne pas reproduire ici ce qu'elles nous ont suggéré déjà : Oui, c'est par l'Eglise que nous arrivons à Jésus-Christ, et c'est par l'œuvre divine de la catholicité que Jésus-Christ redit toujours ce qu'il a dit une fois : *Operibus credite.*

Comme Saint Grégoire, comme Saint Augustin, comme Bossuet, Pascal a vu dans *le fait* vivant de l'Eglise, un motif de crédibilité proprement dit ou une preuve de la divine origine de la révélation chrétienne, lorsqu'il a dit : « *La vraie religion est telle, que l'état où elle est suffit pour en prouver la vérité.*² »

Le célèbre auteur de la Symbolique, Moëhler, a fait remarquer la même chose quand il a dit de l'*unité catholique* qu'elle est l'œuvre divine de laquelle Jésus-Christ parlait à son Père comme de la preuve permanente de sa mission : *Ut credat mundus quia tu me misisti.*³

(1) *Serm. 212. Ed. Ben.* (2) *Pensées.* (3) *Symb. ch. 5. § 36.*

Des auteurs classiques on ne peut plus autorisés expriment la même vérité avec toute la précision théologique désirable, quand ils disent que l'Eglise, *par ses caractères*, est un motif de crédibilité qui suffit aux simples et qui est *nécessaire aux sages*; ¹ qu'elle est même par l'éclat de ses caractères le premier des motifs de crédibilité; ² qu'elle prouve la révélation *indépendamment des Ecritures*; ³ et que, selon le cours ordinaire des choses (*Nisi extraordinarie fiat immediata revelatione.*), la divinité ou la divine origine de la révélation chrétienne *ne nous apparaît dans toute son évidence que par elle.*⁴

Mais puisqu'il en est manifestement ainsi, n'est-il pas regrettable qu'on n'insiste pas davantage dans les cours de théologie sur une vérité aussi fondamentale? N'est-il pas triste qu'on semble même quelquefois la perdre de vue, lorsque, dans le traité *De vera Religione*, ou *De Demonstratione christiana*, on expose parmi les motifs de crédibilité, celui de l'universalité et de la stabilité du christianisme, en faisant *avec soin abstraction* de l'Eglise qui est ce fait-là même dont on constate le caractère surhumain et démonstratif de la révélation? N'est-il pas étonnant qu'on prenne si bien garde de prononcer le mot d'Eglise avant d'avoir démontré; *indépendamment du fait* qu'elle constitue, les autres faits dont elle est elle-même la preuve, non unique, mais principale? — C'est évidemment se laisser distraire par la science, du simple regard du bon sens; c'est oublier ce qu'a dit Saint Augustin: « *HABEMUS VICES NOSTRAS, habemus gratiam dispensationis nostræ: ad credendum CERTISSIMIS DOCUMENTIS tempora nobis* »

(1) Liebermann, *Instit.* 1. 1. c. 2. p. 3. (2) Dens, *De Fide*, n. 48.

(3) *Ibid.* n. 21.

(4) *Ibid.*

in una fide sunt distributa. Illi videbant caput, et credebant de corpore : NOS VIDEMUS CORPUS, CREDAMUS DE CAPITE ; » c'est négliger le moyen même que Jésus-Christ nous a donné pour aller à lui, selon le même Saint Docteur : *Tenentes quod videmus, perveniemus ad eum quem nondum videmus*; c'est confondre les temps, et ne vouloir arriver au miracle qui est devant nos yeux que par les preuves écrites des miracles faits aux yeux des autres; et parce que la résurrection du chef a précédé la formation du corps, c'est refuser de voir le corps aujourd'hui visible, avant d'avoir prouvé d'une manière laborieuse la résurrection du chef invisible; c'est faire comme eussent fait les Apôtres si, pour croire à la catholicité annoncée, mais encore invisible, ils eussent en présence de Jésus-Christ ressuscité, exigé d'autres preuves de ce qu'il leur annonçait, que sa résurrection elle-même. Ces preuves surabondantes, Jésus-Christ les leur a données, en leur montrant l'accomplissement de toutes les prophéties dans sa personne; mais comment leur en a-t-il fait saisir la chaîne, sinon par l'anneau vivant qui était devant eux? « *Nous sommes traités comme eux* par le divin Maître : *Similes illis sumus. Quomodo illi illum videbant, et de corpore credebant : sic nos corpus videmus, de capite credamus* : De même qu'en voyant Jésus-Christ, ils crurent à l'Eglise, ainsi en voyant l'Eglise, nous devons croire en Jésus-Christ;¹ car la preuve qu'il nous donne de sa résurrection par le miracle toujours subsistant de la catholicité, n'est pas moins certaine que la preuve de la catholicité qu'il leur donnait par le miracle de sa résurrection : « *HABEMUS VICES NOSTRAS, habemus gratiam dispensa-*

(1) S. Aug. *Serm. 116.*

tionis nostræ : ad credendum CERTISSIMIS DOCUMENTIS tempora nobis in una fide sunt distributa. Illi videbant caput, et credebant de corpore ; nos videmus corpus, credamus de capite. »

Encore une fois, nous sommes loin de blâmer les démonstrations chrétiennes qui suivent l'ordre des temps, et procèdent en s'appuyant d'abord sur les faits miraculeux les plus anciens ; mais nous disons qu'elles ne doivent pas nous engager à fermer les yeux sur la démonstration que la Providence continue toujours devant nous : *Usque modo operatur*, par le *miracle subsistant qui prouve à lui seul la vérité de tous les autres.*

Nous avons donc cru bien faire d'attirer sur ce point l'attention des défenseurs de la foi, lorsque nous avons publié les *Entretiens sur la démonstration catholique de la révélation chrétienne*, désirant faire entendre par ce titre même, que s'il est plusieurs bonnes méthodes de démonstration de la foi, s'il est une démonstration chrétienne et une démonstration catholique, concluantes l'une et l'autre, quoique se succédant l'une à l'autre, il est aussi une démonstration catholique de la révélation chrétienne que la Providence fait d'un seul coup, et continue aux yeux de l'univers par l'œuvre permanente de la catholicité.

Ce point est d'autant plus important, que cette grande œuvre, ce grand fait n'est pas seulement un motif de crédibilité proprement dit, mais qu'il est *pour nous* le principal, celui qui se distingue de tous les autres en ce qu'il est *présent, public, notoire (Notorium, et habens evidentiam facti.) vivant, parlant, se manifestant et s'expliquant lui-même.*

C'est ce caractère à part qui fait comprendre 1° pourquoi l'érudition, la critique, les études proprement dites ne sont

nullement nécessaires pour nous en donner la certitude ;¹ 2° comment la Providence établit par lui l'accord entre la raison et la foi, sans exiger de nous des recherches dont la plupart des hommes sont incapables, des discussions qui, ordinairement, n'aboutissent pas même pour les savants ; 3° ensin, pourquoi ce motif suffisant pour donner un fondement rationnel à la foi des simples, est nécessaire aussi à la foi des sages, la raison n'arrivant à la foi divine, selon l'ordre général établi par la Providence (*Nisi fiat immediata revelatio.*), que par sa soumission à une autorité vivante qui prouve **ELLE-MÊME** sa mission : *Per apostolatum ad obediendum fidei* ;² — *Redigens omnem intellectum in obsequium Christi.*³

C'est ainsi que Jésus-Christ a gagné la foi des Apôtres : *Operibus credite* ; c'est ainsi que les Apôtres ont gagné la foi du monde : *Domino cooperante et sermonem confirmante, sequentibus signis* ; — *Signa apostolatus mei facta sunt super vos* ; — c'est toujours ainsi que l'apostolat perpétuel ou l'Eglise enseignante conserve ou propage la foi dans tous les siècles, *puisque elle est elle-même la grande œuvre du Fils de Dieu*, l'œuvre de ses œuvres, le miracle de ses miracles : *Illi videbant caput et credebant de corpore; nos videmus corpus, credamus de capite.*

Que faut-il donc répondre à ceux qui, en présence de la catholicité, demandent, pour croire à la mission divine de Jésus-Christ qu'on la leur prouve par des monuments contemporains du passage du Fils de Dieu en ce monde ? Il faut la leur prouver comme ils le désirent, puisque ces monuments

(1) Voir le 6^e Ent. de la Dém. cath. *in fine*, et la Lettre au Prince de Broglie sur les différ. dém. de la foi.

(2) *Rom. 4. 6*

(3) *II. Cor. 10. 5.*

ne manquent pas, mais il faut surtout leur montrer que le *grand monument contemporain* de ce divin passage, la grande œuvre qui l'atteste à jamais, celle qui porte avec le plus d'éclat le cachet ineffable de son origine, c'est l'Eglise universelle elle-même. Il faut leur dire avec Saint Augustin montrant la catholicité aux donatistes : *Ecce lux mea ; ubi est obscuritas vestra ?*¹ Les caractères de l'Eglise ne sont-ils pas des faits et des faits évidemment surhumains ? Ils sont donc la preuve de son origine, le *signe visible* de la présence de Celui qui a promis d'être avec elle jusqu'à la consommation des siècles.

Mais que dire de ceux qui croient à cette présence, et qui, pour en convaincre les autres, ne trouvent point d'autres voies que celle de la critique ? Ne se sont-ils donc jamais fait cette question : Est-il possible que la toute-puissance de Dieu soit avec une société vivante, et qu'il faille de longues études pour s'en assurer ?

L'Eglise est un fait, disent-ils, et par conséquent c'est dans l'histoire que nous devons chercher nous-mêmes les preuves de son institution et de son autorité. C'est en remontant le cours des siècles, l'*histoire à la main*, que nous devons vérifier par nos propres recherches si elle ne nous trompe pas dans ce qu'elle nous dit d'elle-même !

Comme si Dieu ne témoignait pas en elle par les caractères que lui seul pouvait lui donner !

Les Juifs disaient à Jésus-Christ que son témoignage était insuffisant parce qu'il se rendait témoignage à lui-même. Jésus-Christ leur répondait que, par ses œuvres, Dieu son Père rendait témoignage en lui. Il a donné à son Eglise de

(1) *Serm.* 483.

pouvoir répondre de même, puisqu'elle est la grande et divine œuvre qui rend à jamais témoignage à Jésus-Christ, le *miracle subsistant* qui confirme la vérité de tous les autres. L'Époux a donné à l'Épouse le droit manifeste et divin de parler comme lui.

Certes, nous ne faisons pas abstraction de l'histoire, mais nous soutenons fermement et nous ne cesserons de le dire, puisque Dieu nous le dit lui-même, que c'est en écoutant l'Eglise enseignante que nous sommes pleinement assurés de son passé et de ses origines, parce que son témoignage, revêtu de l'éclat de ses caractères, est le témoignage historique par excellence, celui qui l'emporte divinement sur tous les autres. — De bonne foi, nous le demandons à ceux qui croient indispensable à une démonstration chrétienne, de vérifier le témoignage de l'Eglise sur sa divine origine par nos propres recherches historiques, parviendrions-nous jamais à la *reconstruire historiquement*, comme ils disent, si l'édifice tout entier, élevé par les mains de Dieu, n'était là debout devant nous ?

N'est-ce pas le centre toujours vivant de l'unité, n'est-ce pas l'incomparable autorité catholiquement reconnue du successeur de Pierre qui nous fait comprendre le : *Tu es Petrus?* N'est-ce pas l'autorité toujours agissante de l'épiscopat et le ministère toujours subordonné du sacerdoce et des autres ordres qui nous font comprendre les textes relatifs à la hiérarchie ? N'est-ce pas l'exercice de la puissance des clefs qui nous donne l'intelligence du : *Quorum remiseritis peccata?* N'est-ce pas l'offrande universelle du sacrifice qui nous empêche de n'entendre qu'à demi ou de n'entendre qu'à peine le mot divin : *Hoc facite in meam commemorationem?* N'est-ce

pas le culte universel, catholique, prodigieux de la présence réelle, qui nous préserve de toute participation aux imaginations allégoriques des sectaires et des rationalistes sur l'auguste mystère qu'on peut appeler le cœur du christianisme ? Ainsi de tout le reste, depuis l'atrium jusqu'au sanctuaire, depuis la pierre angulaire jusqu'au sommet de ce temple vivant, de cette Eglise : *Quæ celsa de viventibus saxis ad astra tollitur* : tout ce qui en a été écrit est visible, tout ce qui en a été dit dans les monuments de sa tradition reste imprimé *in viventibus saxis*; et si l'Église s'appuie sur les fondements posés par la main de Dieu, si elle cite les paroles de vie qui sont tombées de la bouche de Jésus-Christ, si elle montre avec soin les traces de son immuable foi sur les monuments de sa tradition dans tous les siècles, c'est elle qui s'appuie, c'est elle qui cite, c'est elle qui montre, c'est elle qui nous découvre sa base, qui nous donne la clef de ses archives et le sens des documents qu'elles contiennent, c'est elle, en un mot, qui non-seulement nous dit, mais nous fait voir par son impérissable vie tout le sens de cette parole qu'elle vérifie : *Je suis avec vous jusqu'à la fin.*

Voyez donc ceux qui lui ont tourné le dos, voyez-les à l'œuvre pour construire ou reconstruire historiquement l'Église par les efforts de la science séparée : quelle tour de Babel ne tendent-ils pas en vain d'élever ! Nous ne ferions pas mieux qu'eux, si nous n'avions les yeux fixés sur la maison de Dieu inébranlablement assise sur la pierre ferme : *Supra firmam petram.*

N'allons pas, sans doute, négliger un seul des dons de Dieu, et sachons surtout profiter religieusement de celui des Saintes Ecritures, mais n'oublions jamais par quelle main

Dieu nous l'a fait, et ne soyons pas assez aveugles pour méconnaître ce qui est aussi clair que la lumière du jour : que l'Eglise, dans l'Ancienne et dans la Nouvelle Alliance, existait avant les Ecritures ; qu'elle seule nous en garantit l'authenticité et le sens ; que la foi manifestement antérieure aux Ecritures ne trouve dans celles-ci qu'un divin aliment de plus ; que toutes les vérités ont été confiées à la parole vivante de l'Église enseignante : *Docete, vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi*, mais que toutes ne l'ont pas été à l'Ecriture qui, nulle part, ne prétend formuler l'ensemble de l'enseignement chrétien, mais affirme, au contraire, qu'elle ne rapporte ni tous les exemples du Christ, ni toute la doctrine qu'il a laissée à son Eglise ;¹ enfin, que supposer, en présence de l'Église, la nécessité des monuments écrits pour démontrer la révélation, c'est tomber dans une erreur qui ne blesse pas seulement la foi, mais le bon sens. C'est une pitié, en effet, de ne pas voir que si la main de Dieu apparaît clairement dans l'Ecriture, elle se révèle avec un éclat bien autrement sensible dans l'autorité vivante, dans l'apostolat permanent qui continue de dire à tous les siècles : *Signa apostolatus mei facta sunt super vos*,² puisque le sceau de sa mission est imprimé dans ses caractères, dans la catholicité même si bien nommée par Bossuet : *Le miracle subsistant qui prouve à jamais la divinité du Christ.*

Ne séparons donc pas ce que Dieu a uni : l'Ecriture, la tradition, et l'autorité divinement établie pour les garder toutes les deux ; mais sachons et voyons que c'est évidemment par celle-ci que nous sommes mis en possession certaine des deux

(1) *Ioan.* 21. 23. — *Act.* 1. 3.

(2) *II. Cor.* 12. 12.

autres.¹ Comprendons toute la portée de cette parole de Saint Augustin : « *Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ catholicæ commoveret auctoritas* ; » ne faisons pas à l'Époux, selon l'expression du même Saint Docteur, ne faisons pas à Jésus-Christ l'injure de supposer qu'il n'a pas donné à son Épouse des qualités qui la rendent facilement reconnaissable, des caractères manifestement dignes de lui, mais reconnaissons, au contraire, que si la vue de Jésus-Christ ressuscité a suffi aux Apôtres pour les faire croire au *miracle* futur de la catholicté ; ce grand miracle nous suffit à son tour pour nous faire croire à Jésus-Christ ressuscité ; que Dieu nous traite toujours comme les premiers disciples, et que c'est par ses œuvres visibles qu'il nous demande aussi la foi aux invisibles : « *Similes illis sumus et nos : quomodo illi illum videbant et de corpore credebant : sic nos corpus videmus, de capite credamus. Invicem nos adjuvent visa nostra. Adjuvit eos visus Christus, ut futuram Ecclesiam crederent : adjuvat nos VISA ECCLESIA, UT CHRISTUM RESURREXISSE CREDAMUS.*² »

II. Cette vérité étant capitale, nous n'avons pas hésité à reproduire ici presqu'en entier la dissertation qui s'y rapporte et qui fait partie de l'Appendice de notre précédent ouvrage sur la divinité de Jésus-Christ.

L'excellent traité du R. P. Perrone : *De locis theologicis*, contient plusieurs passages relatifs à cette question, et nous n'eussions pas manqué de les citer si nous les avions connus plus tôt. En développant cette proposition : *Potest humana ratio certo cognoscere veræ Christi Ecclesiæ existentiam*, le

(1) *Tertull.* *De Præscript.* c. 19. — *Iren.* *Adv. hæres.* l. 3. c. 3. — Moëhler, Symbolique.

(2) *Serm.* 116.

R. P. Perrone dit : *Id ipsum vero ex principio illo constabitur, quod in prima tractationis hujus parte firmiter constituimus, de IDENTITATE CHRISTIANISMI ET CATHOLICÆ ECCLESIAE, adeo ut iisdem plane motivis simus catholici, quibus christiani sumus. Motiva siquidem credibilitatis PRÆCISE militant pro Ecclesia catholica seu Ecclesia Christi, cum Christus vere et proprie non instituerit ac fundaverit christianismum veluti in abstracto, sed Ecclesiam christianam, eamque unicam, universalem, visibilem atque perpetuam, quæ nec est nec esse potest nisi sola Ecclesia Catholico-Romana.*¹

C'est ce qui a fait dire au même auteur, là où il parle de la liberté de l'acte de foi en présence de la clarté des motifs de crédibilité : *Quod si ita se gerebant illi ipsi, qui spectatores fuerunt miraculorum Christi et Apostolorum, quanto magis possunt cohibere assensum ii, quibus miracula non constant nisi per auctoritatem historicam ? Id ipsum dic de credibilitatis motivis reliquis, de vaticiniis eventu comprobatis, de doctrinæ excellentia, de Martyrum testimonio, de propagationis modo christianæ SEU POTIUS CATHOLICÆ religionis, deque ejusdem inter tot conflictus conservatione, aliisque ejus modi.*²

On le voit, le R. P. Perrone cite ici, parmi les motifs de crédibilité, trois des *faits toujours subsistants* que nous avons constatés comme démonstratifs de la révélation chrétienne, c'est-à-dire l'accomplissement manifeste des prophéties, l'excellence incomparable (sous tous les rapports que nous avons vus) de la doctrine catholique, et les caractères de perpétuité et d'universalité de l'Eglise. Cependant, n'oublions pas pourquoi et dans quel sens ce dernier fait (le fait de l'Eglise revêtue

(1) *De locis theol.* p. 3. sect. 1. c. 1. prop. 4.

(2) *Ibid.* p. 3. sect. 1. c. 2. prop. 3.

de ses caractères), est le motif de crédibilité principal, *Primum et primarium*, comme l'appelle Dens ; celui dont les sages ne peuvent se passer non plus que les simples : *Quo etiam doctissimi carere non possunt*, comme le dit Liebermann : c'est parce qu'il est *vivant, parlant, se manifestant lui-même et manifestant aussi les autres* ; c'est encore parce que la foi n'est pas l'adhésion à la vérité perçue d'une manière quelconque, mais à la vérité manifestée par une autorité divine, *Saltem de via ordinaria*, comme le montre également le R. P. Perrone.¹

III. Mais si Dieu a donné à l'Eglise *tout ce qu'il faut* pour faire reconnaître sa mission, et pour conduire ainsi notre raison à la foi ; il a donné aussi à notre raison *tout ce qu'il faut* pour reconnaître les caractères de la mission divine de l'Eglise :

Il n'y a donc pas seulement en nous *quelque chose* qui nous prépare à la foi ; il n'y a pas seulement le *besoin* que nous éprouvons tous de la révélation sous le double rapport déjà constaté, c'est-à-dire, 1^o pour trouver le remède à notre ignorance et apprendre en même temps celui qui doit nous guérir de nos misères ; 2^o pour être élevés à la connaissance de la fin à laquelle nous aspirons sans pouvoir la définir ; mais il y a de plus en nous *quelque chose* qui nous rend capables de reconnaître cette révélation dans l'autorité divine qui nous parle, et ce quelque chose est la raison elle-même.

En effet, les motifs de crédibilité sont des faits qui font voir clairement à la raison que c'est Dieu qui parle ; des faits qui rendent l'intervention divine manifeste, et qui font dire à tout esprit sincère : *Le doigt de Dieu est ici*. C'est de ce doigt de

(1) *Tract. de ver. relig. part. 2. prop. 4.*

Dieu, nous l'avons vu, que l'Eglise montre l'ineffaçable et l'inimitable empreinte dans le fait splendide de son unité et de sa sainteté.¹

Quelle illusion n'a donc pas été celle de M. De la Mennais, quand il s'est imaginé devoir placer entre l'autorité divine enseignante et la raison humaine, sa chimérique autorité de la raison générale !

III.

(*Suite de la note précédente.*)

Dans quelles limites il faut restreindre la thèse philosophique de M. De Bonald sur le *don* primitif ou originel de la parole, non-seulement en puissance mais en *acte*.

(Tom. I. p. XX-XXII de la Préface sup.)

Nous avons donc constaté deux choses : 1^o les *faits* de conscience qui résultent, et de l'*état réel* de l'humanité, et de sa destination réelle à la vie surnaturelle, faits qui sont en nous comme la *pierre d'attente*² de la révélation, puisqu'ils nous y préparent en nous faisant sentir par l'insuffisance de nos lumières, et par notre aspiration à un état meilleur, le besoin où nous sommes d'être instruits divinement de la source des misères et du désordre de notre nature, ainsi que de la vérité de la fin à laquelle nous tendons de toutes les puissances de notre âme ; 3^o la lumière de la raison qui nous fait discerner avec

(1) Voyez les chapitres IV, VIII, IX, X, XI, XII, XVI, de cet ouvrage.

(2) Chap. IX. sup.

(3) Chap. XVIII. sup.

certitude le caractère clairement divin du fait de la révélation elle-même.

On demande, après cela, s'il n'est rien d'autre en nous qui prouve la nécessité de ce fait surnaturel de la révélation ? On demande si l'on n'a pas découvert par l'analyse des lois du développement de l'esprit humain, une preuve nouvelle de la nécessité de la révélation primitive ?

Avant de répondre à cette question, il faut rappeler le sens du mot Révélation, et le sens ou les différents sens du mot Nécessité.

Que faut-il donc entendre par révélation ?

Révélation, en général, veut dire manifestation ; mais on ne prend en ce sens le mot de révélation, ni dans la controverse avec le rationalisme, ni dans aucun traité de théologie. Philosophiquement donc et théologiquement, révélation veut dire *manifestation divine et surnaturelle de la vérité*. Nous disons : *Divine et surnaturelle*, parce que la manifestation de la vérité par la nature et la raison est divine aussi, sans doute, puisque Dieu nous rend témoignage de lui-même par ses œuvres et surtout par son œuvre de prédition, par l'intelligence qu'il nous a donnée en nous créant à son image ; mais ce témoignage n'est qu'indirect, tandis que celui qui s'appelle révélation est *direct*, et par conséquent supérieur au témoignage que la nature rend à Dieu en nous et hors de nous. La révélation est ainsi la manifestation que Dieu nous fait *surnaturellement* de lui-même et de sa volonté, soit par lui-même, soit par des envoyés clairement et surnaturellement marqués du sceau de leur mission.

Or, la révélation primitive, la révélation mosaïque et la révélation chrétienne, ne sont que les trois phases d'un même

me révélation surnaturelle que Jésus-Christ n'est pas venu changer mais accomplir.

Ce n'est donc pas ce que le spectacle de la nature et les lumières de la raison ont appris au premier homme, qu'on peut appeler la révélation primitive. La révélation primitive a été la manifestation de la vérité faite par Dieu à nos premiers parents directement, positivement, surnaturellement, par une parole ou une lumière qui n'était ni dans la nature en général, ni dans leur nature en particulier.

Nous ne parlons ici, on le voit, que de la révélation considérée *en elle-même*, c'est-à-dire considérée comme *mode de manifestation de la vérité*, abstraction faite de la vérité qu'elle manifeste ou de l'objet de la révélation. Nous avons montré ailleurs que l'objet de la révélation primitive n'a pas été seulement ou exclusivement la religion naturelle, ni avant, ni après la chute, par la raison bien simple que l'état de nature pure n'a jamais été celui de l'humanité.

Toujours la nature humaine a été positivement destinée à la vie surnaturelle, et après sa chute, elle fut replacée dans la voie de cette fin par la miséricorde de Celui qui voulut racheter le monde. L'état réel de la nature humaine a donc été d'abord, l'état surnaturel de justice originelle ; et ensuite, l'état de nature déchue, mais en même temps rappelée à la grâce par la rédemption. Aussi, voit-on dès l'origine, les sacrifices figuratifs, et l'ombre même de l'Agneau sans tache dans le premier innocent immolé par l'orgueil et l'envie du premier coupable parmi les enfants d'Adam.

Mais encore une fois, il s'agit moins ici de *l'objet* de la révélation que de *sa nature à elle-même*, que de l'espèce de manifestation de la vérité qui la constitue, c'est-à-dire de la mani-

festation directe, positive, surnaturelle, de la vérité ; que cette vérité soit elle-même surnaturelle ou non.

Après avoir déterminé le sens du mot révélation, et ainsi de celui de *révélation primitive*, il faut déterminer les différents sens du mot de nécessité.

Il y aurait beaucoup à dire s'il fallait traiter cette matière de la nécessité, sous tous ses rapports ; mais nous ne parlerons ici que de ce qui est exigé par la question qui nous occupe :

On voit assez, d'abord, qu'il ne s'agit pas de la nécessité absolue dans toute la force du terme, ou de la nécessité métaphysique proprement dite, puisque Dieu seul est en ce sens, l'être absolument nécessaire.

A cette nécessité tout à fait absolue, s'en rattache une autre qu'on appelle aussi nécessité absolue ou logique. C'est ainsi, par exemple, que le oui et le non ne pouvant être vrais d'une même chose considérée sous le même rapport, il est nécessaire que le oui exclue le non.

Après cette nécessité logique ou métaphysique, il y a la nécessité qu'on appelle naturelle ou physique, non en ce sens qu'elle regarde seulement le monde sensible, mais en ce sens qu'elle résulte des lois établies qui régissent la nature, soit physique, soit morale ; de manière qu'il n'est au pouvoir d'aucune cause seconde de les changer. C'est ainsi, par exemple, que les corps suivent nécessairement les lois de la gravité et de l'attraction ; et c'est ainsi encore, que la nature humaine tend nécessairement au bonheur comme à sa fin, quoiqu'elle soit libre dans le choix des moyens d'y arriver.

A cette nécessité se rattache la nécessité rigoureuse ou naturelle hypothétique, puisqu'une chose est rigoureusement nécessaire, mais hypothétiquement, lorsque sa nécessité dé-

pend d'une autre chose qui n'est pas nécessaire en elle-même, mais qui, une fois posée, rend la seconde strictement indispensable. C'est ainsi, par exemple, que nous avons vu la révélation rigoureusement nécessaire pour nous donner la connaissance 1^o de la fin surnaturelle à laquelle nous sommes positivement destinés, 2^o de la source et du remède des maux qui résultent en nous de la dégradation de notre nature.

On comprend, par ce qui précède, comment les auteurs ont cru pouvoir dire indifféremment : absolument, physiquement ou rigoureusement nécessaire.

On dit, enfin, qu'une chose est nécessaire de nécessité morale, quand, à la rigueur, *il serait possible* d'atteindre sans elle, *Saltem aliquo modo*, la fin qu'on poursuit, mais quand, *en réalité*, ou on ne l'atteint pas sans elle, ou pas *comme il faut*. C'est ainsi que nous avons vu la révélation moralement nécessaire pour nous donner la connaissance suffisante et certaine de la religion naturelle.

Les termes de révélation et de nécessité étant ainsi définis, on demande donc si, par l'analyse des *lois du développement de la raison*, on n'a pas trouvé une preuve nouvelle de la nécessité de la *révélation primitive* ?

Demande-t-on par là, si les *lois naturelles* qui régissent le développement de la raison, exigent une révélation *surnaturelle* à l'origine de l'humanité ?

Ainsi posée, la question n'en serait pas une, puisqu'une chose ne peut exiger ce qui dépasse sa nature, et ce qui, par conséquent, ne peut lui être accordé que gratuitement, librement, et non nécessairement.

La révélation, en effet, a été pour le premier homme, comme elle l'est pour nous, une manifestation surnaturelle

de la vérité, manifestation que la *nature* même de la raison n'exigeait pas, et ne rendait pas alors plus qu'aujourd'hui, physiquement ou rigoureusement nécessaire.

Dans le premier homme, comme en nous, *l'usage de la raison a précédé la foi (Saltem prioritate rationis.)*, et l'a conduit à la foi à l'aide de la révélation et de la grâce.

C'est donc à la raison développée du premier homme, à sa raison *en acte*, que Dieu a parlé, que la révélation a été faite.

Mais, dira-t-on, le génie de M. de Bonald a donc été le jouet d'une imagination illusoire quand, après avoir constaté que l'homme est un *être enseigné*, que sa nature exige qu'il soit élevé par d'autres intelligences, que la loi de l'éducation est une loi naturelle du développement de l'esprit humain, il en a conclu la nécessité de la révélation primitive, le premier homme n'ayant pu avoir d'autre père, ni d'autre maître que Dieu même.

Que le génie de M. De Bonald ait été en cela le jouet d'une pure illusion, c'est une chose bien difficile à croire, quoique de grands esprits avant et après lui soient tombés dans de grandes erreurs. M. De Bonald, en effet, n'était pas seulement un grand esprit, mais un bon esprit ; un esprit calme et véritablement *fort*, incontestablement éclairé par la foi et soutenu par une piété profonde. Les lumières répandues par ses écrits sur une foule de questions religieuses, morales, sociales, politiques ; les services rendus par son immense talent d'écrivain à la cause de la vérité, sont sans nombre. Est-il donc croyable que la question philosophique qui fit les délices de sa vie, lui soit apparue constamment sous un jour complètement faux ? Si l'on remarquait en lui les traces de la flamme qui a consumé M. De la Mennais, nous voulons dire l'orgueil

passionné du malheureux Tertullien moderne, on comprendrait encore la possibilité d'une illusion prolongée pendant toute une existence, mais quelle différence entre ces deux hommes ! Voyez comment M. De Bonald cherche froidement à donner un sens acceptable à la doctrine de M. De la Mennais sur le sens commun, comment il l'appelle une doctrine encore en quarantaine, et vous verrez aussitôt ce qui le distingue de celui qui exagérait et faussait presque tout ce qu'il touchait.

Est-ce à dire que M. De Bonald ne se soit pas trompé à son tour ? Non ; et il lui est arrivé ce qui arrive au peintre qu'une idée a ravi, mais qui ne peut parvenir à la rendre comme il l'a vue. M. De Bonald a donc exprimé inexactement ce qu'il a vu ; et cette inexactitude d'expression est bien facile à concevoir dans une question qui touche par plusieurs côtés à la vérité dogmatique dont un homme du monde ne sait jamais parfaitement la langue.

Mais qu'a-t-il donc pu voir de si nouveau, dira-t-on, dans un fait aussi vieux que l'humanité, dans le fait de l'enseignement ou de l'éducation de l'homme par l'homme ?

Il ne résulte pas de ce qu'un fait est vieux, qu'on n'en puisse rien tirer de nouveau. Le globe terrestre n'est-il pas aussi vieux que le monde ? Son écorce n'est-elle pas remuée par l'homme depuis l'origine ? Les mines ne datent-elles pas au moins des temps rapprochés du déluge, selon ce que nous en dit Moïse ?

Eh bien ! c'est en regardant cette écorce du globe de plus près, que Cuvier y a trouvé une preuve nouvelle de la vérité du récit génésiaque sur la formation successive de la terre que devait habiter le genre humain. Cette preuve n'était pas

nécessaire, sans doute, mais on ne peut nier que la Providence l'ait fait surgir des entrailles de la terre avec une opportunité frappante, au moment même où l'incrédulité cherchait dans la géologie des raisons contre la vérité révélée. Il ne serait donc pas étonnant qu'au moment aussi où l'esprit humain faisait de prodigieux efforts en Allemagne, en France et ailleurs, pour expliquer le monde et l'homme sans la création, et arriver à cette fameuse conclusion : *Je suis mon propre ouvrage ; mon énergie est à moi ; je me développe sans dépendance d'un être différent de moi ; je suis même le résultat du développement naturel de l'être ; la manifestation de Dieu à lui-même ; en un mot, je suis celui qui suis* ; il ne serait pas étonnant, disons-nous, que la Providence eût fait surgir aussi des entrailles de l'esprit humain (s'il est permis de parler de la sorte), et d'un fait moral aussi vieux que l'humanité, du fait même de l'éducation, la preuve palpable de la fausseté de cette prétendue *philosophie de la nature*,¹ la preuve que l'homme n'est pas l'œuvre de sa propre énergie, qu'il n'est pas, intellectuellement, celui qui est, mais au contraire *celui qui n'est pas par lui-même*, celui dont l'esprit ne se développe qu'à la condition manifeste de l'action exercée sur lui par une intelligence déjà développée ; celui qui, par conséquent, a commencé par RECEVOIR d'un autre que lui-même ce développement intellectuel qui lui était nécessaire pour faire l'éducation de ses descendants.

(1) L'homme, disait Schelling dont Hegel n'a fait que systématiser les doctrines, l'homme est le germe vivant qui brise la coquille de l'œuf originel, étend les ailes et prend son essor. — Le pauvre philosophe n'oubliait qu'une chose : de se demander si l'œuf ne venait pas d'une poule, et si la poule venait d'elle-même.

Mais si M. De Bonald n'avait vu que cela, dira-t-on, il n'aurait rien vu de nouveau, puisque Saint Thomas l'a vu bien avant lui, et bien d'autres avant Saint Thomas. Voici, en effet, comment le Docteur Angélique résume ce que la science et l'observation lui avaient appris à ce sujet :

« Il faut, dit-il, distinguer deux sortes d'ordre naturel. Il y a, d'abord, l'ordre de la génération et du temps, d'après lequel ce qui est imparfait et ce qui est en puissance, est antérieur à ce qui est parfait et en acte...; il y a ensuite l'ordre de perfection, celui que la nature a pour but, et selon lequel l'acte est absolument antérieur à la puissance, et le parfait à l'imparfait.¹ »

C'est donc l'ordre de la nature, que le parfait ou le principe qui est en acte, engendre l'imparfait pour le conduire à sa fin ou à sa perfection.

C'est ce que Saint Thomas avait dit déjà² là où il parle des puissances de l'âme :

« Selon l'ordre de la nature, les choses parfaites sont antérieures aux imparfaites; mais selon l'ordre de la génération et du temps, elles vont de l'imparfait au parfait. » Ce que le Saint Docteur confirme avec une admirable clarté par des exemples.

Enfin, à la question 94^{me}, il applique ces principes aux origines de notre nature, demande si le premier homme a eu une science parfaite, et répond :

« Le premier homme ayant été formé dans l'état de perfection non-seulement par rapport au corps pour qu'il perpétue son espèce, mais encore par rapport à l'âme pour qu'il ins-

(1) *P. 4. q. 85. a. 3.*

(2) *Ibid. q. 77. a. 4.*

truise et gouverne les autres hommes, il faut qu'il ait connu toutes les choses que naturellement il pouvait savoir, et qu'il ait eu les connaissances surnaturelles dont il avait besoin pour atteindre sa fin, mais il a nécessairement ignoré tout le reste. »

Puis, Saint Thomas développe ainsi sa pensée :

« Dans l'ordre naturel le parfait précède l'imparfait comme l'acte la puissance, parce que ce qui est en puissance n'est amené à l'acte que par l'être qui est en acte lui-même. Mais comme les choses que Dieu a primitivement établies ne devaient pas seulement exister pour elles-mêmes, mais qu'elles devaient être encore le principe des autres, elles ont été produites dans l'état parfait afin qu'elles puissent remplir cette dernière fonction. Or, l'homme peut être le principe de son semblable non-seulement par la génération corporelle, mais encore par l'instruction et la direction. C'est pourquoi comme notre premier ancêtre a reçu primitivement un corps parfait pour qu'il fût capable d'engendrer, de même il a reçu une âme qui a été parfaite dès le premier instant de son existence afin qu'il pût immédiatement instruire et gouverner les autres. Mais on ne peut instruire qu'autant qu'on est savant soi-même. Il a donc été nécessaire que le premier homme reçût de Dieu la science de toutes les choses qu'il est dans sa nature de connaître. Toutes ces connaissances sont celles qui existent virtuellement dans les premiers principes qui sont évidents pour nous, par conséquent ce sont toutes les sciences que les hommes peuvent naturellement acquérir. — Pour la direction de sa conduite et de celle des autres, non-seulement il faut connaître ce qu'on peut naturellement savoir, mais il faut encore avoir la connaissance des choses qui sont au-dessus de nos lumières naturelles, parce que la vie de l'homme se rap-

porte à une fin surnaturelle. Ainsi il nous est nécessaire pour bien nous conduire de connaître ce qui est de foi. A l'égard des choses surnaturelles, le premier homme en a eu une connaissance aussi complète qu'il était nécessaire pour sa direction morale et pour celle de ses semblables dans l'état où il se trouvait. Quant aux choses que l'homme ne peut connaître par les forces de sa nature et qui ne lui sont pas d'ailleurs nécessaires pour la direction de sa conduite, Adam ne les a pas connues. Telles sont les pensées des hommes, les futurs contingents et certaines notions particulières, par exemple, combien il y a de pierres dans un fleuve et autres choses semblables. »

Mais comment ces connaissances naturelles et surnaturelles ont-elles été communiquées au premier homme?

Saint Thomas va nous le dire, en répondant aux trois objections qu'il fait à sa thèse. Voici, d'abord les trois objections réunies :

« 1. Il semble que le premier homme n'ait pas eu la science de toutes choses. Car il aurait eu cette science par des espèces acquises, ou par des espèces innées, ou par des espèces infuses. Il ne l'a pas eue par des espèces acquises, puisque cette connaissance est le fait de l'expérience, comme le dit Aristote,¹ et le premier homme n'a pas tout expérimenté. Il ne l'a pas eue non plus par des espèces innées, parce que son âme était de même nature que la nôtre, et notre âme est comme une table sur laquelle il n'y a rien d'écrit, suivant l'expression du même philosophe.² S'il l'a reçue par des espèces infuses, sa science n'était donc pas de même nature que celle qui nous vient des objets extérieurs.

(1) *Met. lib. 1.*

(2) *De anima, l. 3. text. 14.*

2. Tous les individus de même espèce arrivent de la même manière à la perfection. Or, les autres hommes n'ont pas à leur origine immédiatement la science de toutes choses, mais ils l'acquièrent avec le temps. Donc Adam n'a pas eu immédiatement après qu'il a été formé la science de toutes choses.

3. La vie présente est accordée à l'homme pour qu'il développe son âme sous le double rapport des connaissances et des mérites. Car c'est pour cela que l'âme semble avoir été unie au corps. Or, dans l'état d'innocence l'homme aurait crû en mérites; donc il a dû croître aussi en connaissance, et par conséquent, il n'avait pas la science de toutes choses. »

« Mais c'est le contraire, répond Saint Thomas, car Adam donna lui-même des noms aux animaux, comme le dit la Genèse.¹ Or, il dut leur donner des noms convenables à leur nature. Par conséquent, il a connu la nature de tous les animaux, et par la même raison, il a eu la science de tous les autres êtres.

» Il faut donc répondre à la première objection, ou au premier argument, que le premier homme a eu la connaissance de toutes choses par les espèces que Dieu a *infuses* en lui. Cependant cette science ne fut pas d'une autre nature que celle que nous possédons, comme les yeux que le Christ a donnés à l'Aveugle-né n'étaient pas d'une autre nature que ceux que la nature a produits.

Il faut répondre au *second*, qu'Adam comme chef de l'humanité devait avoir des perfections qui ne sont pas de l'essence de la nature des autres hommes, comme on le voit évidemment d'après ce que nous avons dit (*In corp. art.*).

(1) *Gen. 2.*

Il faut répondre au *troisième*, que dans la science des choses qu'il devait naturellement savoir, Adam n'aurait pas fait de progrès à l'égard du nombre des objets qu'il connaissait, mais il en aurait fait par rapport au mode. Ainsi ce qu'il savait intellectuellement, il l'aurait ensuite su expérimentalement. Quant à la connaissance des choses surnaturelles il aurait progressé relativement au nombre des objets connus par des *révélations* nouvelles, comme les Anges eux-mêmes progressent à mesure qu'ils reçoivent de Dieu de nouvelles lumières. Car il n'en est pas de l'accroissement du mérite comme de l'accroissement de la science, puisqu'un homme ne peut pas être le principe du mérite d'un autre comme il est le principe de sa science.¹

On le voit, Saint Thomas enseigne que le premier homme a *reçu* et qu'il a été nécessaire qu'il reçût la science des choses naturelles et surnaturelles; il en donne la raison; et il dit enfin que le don de la science *naturelle* lui a été fait par *infusion*, et le don de la science *surnaturelle* par révélation.

Il n'en est donc pas de l'espèce comme des individus. Soumis à l'ordre de la génération, l'individu commence par l'imparfait, se développe, et arrive à la perfection. L'espèce, au contraire, sans préjudice de son progrès, a dû commencer par une certaine perfection, par un premier parent capable de l'engendrer et de lui fournir les conditions de son développement.

C'est ainsi que Saint Thomas arrive par l'observation, à la vue de cette vérité déjà certaine par la foi : qu'il a fallu que l'homme fût créé dans l'état d'homme parfait ou complet, au

(1) *P. 1. q. 94. a. 3.*

physique et au moral. Certes, il y a plus de lumière dans ces pages de Saint Thomas que dans les profondeurs des aberrations de Fichte, de Schelling ou de Hegel.

Mais qu'a donc vu de plus M. De Bonald ?

Avant de répondre à cette question, nous voulons en poser une autre :

Comment le premier homme a-t-il fait pour imposer des noms convenables à tous les animaux ?

« L'Ecriture, substantielle et courte dans ses expressions, répond Bossuet, nous indique en même temps les belles connaissances données à l'homme, puisqu'il n'aurait pas pu nommer les animaux sans en connaître la nature et les différences, pour ensuite leur donner des noms convenables, selon les RACINES primitives de la LANGUE que Dieu lui avait APPRISE. ¹ »

En parlant ainsi, Bossuet veut-il dire seulement qu'Adam doué de la connaissance *infuse* des choses, a *inventé une langue pour les exprimer* ?

Il est clair que Bossuet a dit et formellement voulu dire autre chose, car il affirme que le premier homme pour donner aux animaux des noms convenables à leur nature, s'est servi 1^o des *racines* d'une langue préexistante; 2^o que cette langue, Dieu la lui avait *apprise*. Bossuet a donc cru que le premier homme (avec la rapidité de la science parfaite que nous n'avons plus) tit comme nous faisons aujourd'hui, lorsque nous voulons donner un nom convenable à une chose qui n'en a pas encore, recherchant dans les racines d'une langue les éléments du mot encore à former..

Mais Bossuet s'est-il donc imaginé que le Créateur a donné des leçons de langue primitive au chef du genre humain ?

(1) Elév. sur les mystères, 5^e sem. 1^{re} Elév.

Bossuet a simplement pensé comme Saint Thomas. Celui-ci ne dit-il pas que Dieu a donné au premier homme la connaissance des choses naturelles par infusion des espèces? Eh bien! Bossuet pense que parmi les *espèces*, *images* ou *expressions* des choses, il faut compter l'*expression par excellence* des connaissances humaines, c'est-à-dire LA PAROLE qui fixe et résume toutes les autres images, qui exprime les idées générales, la pensée proprement dite; et qui constitua ainsi la *langue primitive* contenant les racines de toutes les langues à venir.

N'a-t-il pas eu raison de penser ainsi? Il nous semble qu'il a eu parfaitement raison, 1^o pour le motif que nous venons de tirer de Saint Thomas, et qui est fondé sur la nature même du mode de communication des connaissances physiques et morales au premier homme; 2^o pour un motif de divine convenance. Convoyait-il, en effet, à la sagesse de Dieu, de laisser nos premiers parents, ne fût-ce qu'un seul jour, sans langage *commun*? Et comment ce langage leur eût-il été commun dès l'origine, s'ils eussent dû convenir des mots à inventer pour exprimer non-seulement les choses visibles, mais les rapports des choses, de lieu, de temps, de mode: leur propre action à tous ces égards et à bien d'autres; leurs sentiments, et surtout les idées générales dont la parole articulée est la forme propre, et la plus parfaite expression? De quel langage se fussent-ils donc servis pour convénir de celui qu'ils eussent dû inventer? S'il n'y eut pas à cela d'impossibilité naturelle ou physique, il est clair qu'il y eut impossibilité morale, et qu'on ne peut craindre qu'un Dieu infiniment sage ait laissé le père et la mère du genre humain sans le moyen immédiat de complète communication intellectuelle.

Il y eut donc, chez nos premiers parents, *infusion de la parole* et d'une langue *commune*, en même temps que de la connaissance des choses.

Nous arrivons sur le terrain de M. De Bonald.

M. De Bonald, en effet, soutient que le don primitif de la parole n'a pas été seulement de nécessité morale, mais de nécessité physique résultant de la nature des choses et des lois établies par le Créateur.

En pensant ainsi, a-t-il eu raison, ou a-t-il été trop loin ?

C'est une belle et intéressante question librement controversée entre les philosophes, et aussi entre les théologiens.

Cette thèse chérie de son intelligence, M. De Bonald l'a entourée de bien des preuves dont toutes n'ont pas la même valeur. Il en est de faibles, et qui ne soutiennent pas, dit-on, un rigoureux examen; mais il en est de fortes aussi, et qui n'ont pas été, assure-t-on, ébranlées jusqu'ici. M. De Bonald, nous l'avons déjà remarqué, s'est servi quelquefois d'expressions inexactes et que la théologie ne peut pas accepter; mais il ne serait pas difficile, affirment ses disciples, de corriger, sous ce rapport, M. De Bonald par lui-même, car s'il est quelquefois inexact, il ne l'est pas toujours.

Quel est donc le fond de sa théorie ?

La voici résumée par l'un de ses plus intelligents admirateurs :

« La pensée humaine, même purement empirique, c'est-à-dire ne dépassant pas l'horizon de l'expérience, poursuit à chaque instant mille routes où elle se verrait très-imparfaitement elle-même, et où elle serait totalement incommu-nicable, si elle manquait du signe artificiel. Elle consiste surtout en comparaisons, en rapprochements, en nuances, en

abstractions de toute espèce que les signes naturels sont impuissants à exprimer. La vie intellectuelle et morale n'existe pas pour l'homme s'il n'a pas les principes, les vérités premières, s'il ne peut pas formuler en maximes ses aperçus généraux. Les signes naturels lui sont-ils de quelque secours pour cela ? Il a une faculté toujours prête à s'élever du particulier au général, et dont il abuse hélas ! si souvent. Comment la satisfera-t-il ? quel parti tirera-t-il, pour lui-même et pour les autres, de l'universel ? N'est-il pas évident qu'il faut au monde intelligible, que l'homme porte dans son âme, autre chose, comme moyen de manifestation, que la figure des êtres particuliers dont se compose le monde physique. Ces figures sont des signes naturels ; les signes naturels sont essentiellement le particulier. Le mot n'est pas cela. Le mot est une forme artificielle qui, par elle-même, ne représente rien, et dont la fonction unique est de représenter la pensée humaine ; il n'est fait que pour cela. Le mot est le vrai corps de l'universel, et l'homme ne pourra jamais voir clairement et à loisir le verbe intérieur, le fixer dans sa mémoire, en tirer par l'attention, la réflexion, l'analyse et le raisonnement tout ce qu'il renferme, s'il n'a pas le verbe extérieur, s'il n'a pas le mot. *En ce sens*, il est vrai que l'homme pense sa parole avant sa pensée, car la pensée qui consiste surtout en abstraction, n'apparaît bien, même à *celui qui l'a*, que lorsqu'il en a rapproché, quelquefois après beaucoup d'essais, le mot qui lui va et auquel elle s'incorpore aussitôt d'elle-même. Une faculté qui surpassé la matière nous donne l'universel ; mais cet universel serait à peu près comme s'il n'était pas, si l'ayant retiré des choses, nous ne le mettions pas dans des mots. L'intellect est la faculté d'un être essentiellement com-

posé d'âme et de corps, de forme et de matière. Notre connaissance tient de cette double nature. Elle part du sensible pour retourner au sensible en passant par l'intelligible ; elle abstrait l'universel de l'être extérieur qui tombe sous les sens, pour l'attacher à un être extérieur aussi, mais purement artificiel, à une forme dont toute la raison d'être est de servir à l'opération intellectuelle.

» Qu'est-ce que le mot ? Le mot précède-t-il le discours, ou bien le discours précède-t-il le mot ? le doigt précède-t-il la main ? le nez précède-t-il le visage ? en d'autres termes, la partie précède-t-elle le tout ? Ces questions sont les mêmes. Comment la partie du discours précéderait-elle le discours ? Nous avons besoin de mots, *et il n'y a de mots que dans une langue particulière.*

» Qu'est-ce qu'une langue ? Une langue est une synthèse, un système de formes en rapport avec elles-mêmes, en rapport avec l'esprit humain dont elles sont l'instrument, en rapport avec les choses qu'elles ont pour but de figurer dans leur être intentionnel et intelligible. En elle-même une langue est une construction scientifique des plus délicates et des plus compliquées. Pour concevoir et exécuter ce mécanisme, il faudrait calculer une multitude de rapports et de fonctions, et cependant ramener tous les cas particuliers possibles à un petit nombre de combinaisons simples et faciles. Comme instrument de l'esprit humain, il faut qu'une langue ouvre à tous les mouvements de la raison, de la volonté et des passions, des routes qui leur soient exactement appropriées. Comme signifiant les choses, elle en suppose la science ; comment, en effet, nommer ce qu'on ne connaît pas ? Le langage articulé est un véritable organisme, aussi difficile à

inventer que l'organisme d'un animal; l'organisme de la vie intellectuelle et morale, que l'homme ne pouvait pas plus inventer et construire qu'il ne pouvait inventer et construire l'organisme de sa vie physique. Sans cet organisme, la pensée est prisonnière, et elle se consumerait elle-même en vains désirs, en aspirations impuissantes, en efforts stériles, car elle aurait le levier *sans le point d'appui*, l'universel sans le langage articulé, le verbe intérieur sans le verbe extérieur. Il faut donc s'en tenir à cette conclusion si simple du bon sens : l'homme parle parce qu'on lui a parlé.¹ »

Aux derniers mots que nous venons de citer : L'homme parle parce qu'on lui a parlé, nous ajouterions en conformité de la doctrine de Saint Thomas et de Bossuet : Et le premier homme a parlé, parce qu'il a reçu non-seulement la *faculté* de parler, mais *le don même de la parole*; parce qu'il a reçu non-seulement la puissance, mais avec la puissance, l'acte ou la puissance en exercice.

Que faut-il donc penser de la théorie même par laquelle M. De Bonald confirme cette conviction de Bossuet : que parmi les espèces ou expressions des choses dont l'infusion a communiqué la science au premier homme, l'expression par excellence de la pensée, la parole *a dû être comprise*?

C'est demander si M. De Bonald démontre effectivement que l'infusion ou le don de la parole en même temps que l'infusion ou le don de la science, a été nécessaire de nécessité physique, naturelle, et non de nécessité morale seulement?

(1) Introd. à la phil. de Saint Thomas par Roux-Lavergne professeur au séminaire de Rennes.

Il y a différence d'avis sur la force de cette démonstration, et la question sur ce point, reste librement agitée dans les écoles catholiques, pourvu qu'on la renferme dans ses limites véritables.

Nous disons : Pourvu qu'on la renferme dans ses véritables limites ; car ce serait l'en faire sortir que de prétendre démontrer la nécessité de la révélation primitive proprement dite, par la nécessité où s'est trouvé le premier homme de recevoir de Dieu le don de la parole ou du langage. Ce don en effet, étant conçu comme *nécessaire à notre nature intelligente*, selon la loi de sa création et de son développement, la révélation ou la communication divine directe et surnaturelle de la vérité, révélation qu'on confondrait avec le don primitif du langage, deviendrait, dans cette doctrine, une condition *nécessaire aussi de l'intégrité de notre nature*. Or, ce sentiment n'est pas admissible, puisqu'il ne diffère pas ou ne diffère guère de celui de Baïus.

Si l'on disait qu'en démontrant par cette doctrine la nécessité de la révélation primitive, on n'entend parler que d'une révélation surnaturelle quant au mode, et naturelle quant à son objet, et que l'erreur de Baïus ne regarde que l'ordre surnaturel objectif ; nous dirions que la révélation surnaturelle quant au mode, étant une communication *directe* de Dieu, est *en elle-même* de l'ordre surnaturel, est une chose surnaturelle, un objet surnaturel, *per se*, tout comme la grâce qui nous est accordée pour observer la loi *naturelle*, est, en *elle-même, in se*, de l'ordre surnaturel, une chose ou un objet surnaturel ; et qu'il ne faut donc jamais les affirmer physiquement ou naturellement nécessaires à l'homme si l'on ne veut pas toucher au baïanisme.

Mais, dira-t-on, toute ressemblance avec le baïanisme disparaît, si l'on n'entend parler que d'une révélation naturelle, aussi bien quant au mode que quant à l'objet.

C'est vrai ; mais alors nous ne savons ce que l'on veut dire. La révélation ne peut être faite qu'à une intelligence capable de l'entendre, c'est-à-dire à une intelligence *en acte*. Or, ce qu'on appelle révélation naturelle, n'est que le *don* même de l'intelligence en acte, le don qui fonde la nature parfaite et développée du premier homme, à laquelle la révélation s'adresse. Le terme de révélation naturelle est donc impropre ici, et l'on ne peut appeler révélation naturelle que la manifestation indirecte qui nous est faite de Dieu par la nature et la raison elle-même ; la révélation directe ou positive de la part de Dieu étant toujours une manifestation surnaturelle de la vérité, même quand la révélation qu'elle manifeste est naturelle, comme nous l'avons vu.

Ceux donc qui trouvent la thèse de M. De Bonald sur la nécessité rigoureuse et naturelle du don primitif du langage suffisamment démontrée, ce que nous sommes très-désireux de pouvoir admettre, ne doivent y voir qu'une preuve de plus ajoutée à celles que donne Saint Thomas de la vérité de la CRÉATION de l'homme dans l'état naturel d'homme *parfait*. De même, en effet, qu'il n'est pas permis de conclure de la loi de la génération, que le premier homme a été engendré comme les autres, mais au contraire, qu'il a été créé capable d'engendrer ; ainsi il n'est pas permis de conclure de la loi de l'enseignement social nécessaire au développement régulier de l'esprit humain, que le premier homme a été *enseigné* comme les autres, mais seulement qu'il a été *créé* capable de les instruire.

Entendu de cette manière, M. De Bonald sera peut-être considéré un jour comme le Cuvier de l'esprit humain, car si Cuvier a trouvé une preuve nouvelle et géologique de la vérité du récit générésiaque sur la formation du globe, M. De Bonald aurait trouvé une preuve nouvelle et psychologique ou anthropologique de la vérité du récit générésiaque sur la *création* de l'homme parfait, physiquement et moralement. Mais quelle que soit la théorie que l'on adopte sur le principe naturel de nos connaissances, et sur les lois également naturelles du développement de la raison, il ne faudra jamais en conclure ni la nécessité, ni l'existence de la révélation proprement dite, ce qui constitue cependant le grand objet de la controverse entre les rationalistes et les chrétiens. Les diverses théories relatives aux conditions du développement de la raison, s'appuient sur des faits, sans doute, mais elles les interprètent différemment; et ce sont d'autres faits beaucoup plus clairs, plus incontestables, et d'un tout autre genre, qui nous conduisent de l'ordre de la raison à l'ordre de la révélation, de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel, faits qui constituent en nous et hors de nous, le vrai lien *librement* mais *réellement* établi entre ces deux ordres par la Providence.

Qu'il y ait harmonie divinement établie entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, et qu'il y ait de l'analogie entre les conditions naturelles du développement de la raison, et les conditions surnaturelles du développement de la foi, nous n'avons garde de le méconnaître. C'est ainsi que la raison se développe par son activité propre, par son intime énergie, mais à l'aide du moyen naturel et extérieur de l'éducation; et que la foi se développe en nous par l'action de l'âme surnaturellement éclairée par la grâce *intérieure*, mais à l'aide aussi

de la révélation extérieure perpétuée par l'autorité divine enseignante. Cependant, l'harmonie n'est pas la confusion, ni l'analogie l'identité; et pourtant, si l'on faisait dépendre la démonstration de la foi d'une théorie sur les lois naturelles du développement de l'esprit humain, on affirmerait implicitement cette confusion ou cette identité, et l'on arriverait infailliblement à l'un de ces deux extrêmes : ou à concevoir le surnaturel comme une condition de l'intégrité de la nature, selon l'erreur de Baïus ; ou à ne plus admettre que l'ordre naturel seul, comme a fini par le faire La Mennais.

La nature, il est vrai, est le support de la grâce, et la raison le support de la foi; mais c'est justement pour cela, qu'entre la raison et la révélation proprement dite ou *surnaturelle*, il ne faut pas placer une autre prétendue révélation naturelle. On se dissimulerait en vain, en établissant une pareille doctrine, sa parenté avec celle de l'autorité du genre humain placée d'abord par La Mennais entre la raison de l'homme et l'autorité de l'Eglise. La révélation naturelle serait même la mère de cette autorité-là. Or, on sait que La Mennais poussa enfin et logiquement son erreur jusqu'à faire absorber l'autorité surnaturelle de l'Eglise par l'autorité naturelle du genre humain ou de la raison générale, grande Bible sans organe dont il se constituait l'interprète. Il faut donc prendre garde que le zèle pour la révélation naturelle ne fasse prendre le chemin de cet abîme. Nous ne parlons pas ici des théologiens, car nous ne connaissons pas de théologiens qui soient partisans d'une pareille doctrine, mais nous parlons des jeunes esprits exposés par la présomption même de leur âge à s'attacher aux nouveautés et à mettre les conséquences logiques d'un faux système au-dessus de tout. N'oubliions pas, d'ail-

leurs, que la révélation par le genre humain, devenu l'organe permanent et progressif de la Divinité est la théorie à la mode aujourd'hui chez les rationalistes. Les extrêmes se touchent, on l'a vu dans le malheureux auteur de l'*Essai sur l'indifférence*; *Cecidit in foveam quam fecit*. Il faut donc craindre l'ombre même des exagérations qui ressembleraient à celle qui l'a perdu.

Enfin, il faut comprendre que la question du développement de la raison n'est pas la principale dans la controverse avec le rationalisme. Elle a son importance, sans contredit, pour démontrer par une preuve de plus aux rationalistes panthéistes, que ce n'est pas l'imparfait, mais le PARFAIT qui est nécessairement à l'origine de l'humanité, et pour les conduire ainsi au Dieu CRÉATEUR de l'homme lui-même ; mais quand les rationalistes auront admis que l'éducation est une des lois du développement de notre nature intelligente, que l'homme (*natura sua animal sociale*) est un être enseigné, et que, par conséquent, Dieu a donné au premier homme la perfection nécessaire pour faire l'éducation de ses descendants ; admettront-ils par là même la révélation proprement dite ? Ils diront : Nous avouons que Dieu a créé l'homme capable d'élever ses enfants, et que l'éducation est une des lois naturelles de l'humanité, mais nous n'admettons pas de révélation surnaturelle. — C'est ainsi que le protestantisme qui est le rationalisme en germe, ne rejette pas la *tradition naturelle ou l'éducation* comme moyen de développement de la raison, mais ce qu'il rejette, c'est la tradition surnaturelle, et l'autorité surnaturellement établie. L'essentiel donc, dans la controverse avec le rationalisme, c'est de démontrer par les faits : d'un côté l'insuffisance de la raison, et le besoin de la

révélation sous le double rapport que nous avons constaté ; et d'un autre côté, le fait splendide de cette révélation qui apporte avec elle les lumières qui éclairent les origines elles-mêmes avec tout le reste.

IV.

**La bonne foi et la grâce de la foi. — Comment on revient
et comment on s'en va.**

(Voir le Chapitre VI *supra*.)

« Il n'est pas seulement clair en principe que Celui qui incline par sa grâce la volonté humaine à adhérer à la vérité, ne peut l'incliner au mensonge, etc.¹ »

I. Tout ce que nous avons dit de la bonne foi dans ce chapitre VI, fait assez comprendre ces dernières paroles.

Nous n'entendons pas affirmer par elles que Dieu, par sa grâce, éclaire toujours ceux qui sont nés dans l'erreur, de manière à leur découvrir pleinement la vérité catholique. Mais nous disons du moins que la grâce ne les aide qu'à adhérer à ce qui reste de vérité dans la doctrine qu'ils ont reçue. Nous sommes même porté à croire que la Providence miséricordieuse n'éclaire intérieurement qu'avec mesure ceux auxquels une plus grande lumière demanderait des sacrifices héroïques auxquels ils ne sont pas assez préparés.

Un fait expliquera notre pensée : nous avons rencontré un jeune Russe, professeur à Moscou, voyageant pour remplir une mission scientifique. Chrétien et instruit, il s'était aperçu

(1) Tom. I. p. 87.

depuis longtemps déjà, de tout ce qu'il y a de faux, logiquement, historiquement, et religieusement, dans le schisme. En présence de l'unité vivante de l'Eglise, il se sentit attiré si divinement vers elle qu'il renonça à un brillant avenir selon le monde, pour embrasser la vraie foi. Catholique, il fut bien-tôt prêtre, religieux, et puissant missionnaire. Nous l'avons vu demander en pleurant à ses supérieurs la permission de ne plus aller que pieds nus à travers l'Irlande, afin de ne pas être de meilleure condition que ses pauvres bien-aimés. Eh bien ! ce cœur de feu nous ayant lu des lettres où sa mère, schismatique de naissance, et schismatique sans le savoir, le félicitait de s'être fait religieux afin d'être plus uni à Dieu, nous lui demandâmes s'il parlerait du schisme à sa mère ? « Comment lui en parlerais-je, me répondit-il, puisqu'elle est de bonne foi ; et que si je la lui enlève, elle ne trouvera pas à cinquante lieues à la ronde le moyen de fréquenter les sacrements dans une Eglise catholique ! » — Nous croyons donc que Dieu n'éclairait cette bonne âme qu'avec mesure, mais suffisamment pour la sauver. — Fénelon, lorsqu'il donnait des missions là où se trouvaient des calvinistes, ne disait-il pas à ses collaborateurs, de ne porter qu'à la foi de l'Eglise de Jésus-Christ en général, et à la contrition, les personnes élevées dans l'erreur et qui seraient à la mort, lorsqu'ils les verraien dans l'ignorance et la bonne foi, l'instruction étant alors impossible ?

II. Quant à ceux que la divine Providence met en relation continue avec l'Eglise, il n'est pas seulement certain en principe qu'il les éclaire sur la vérité catholique, *mais il est de fait que la chose se passe ainsi.*¹

(1) Page 87. *ibid.*

Ce fait intérieur se traduit au dehors par *l'inquiétude* qui s'empare des protestants et des schismatiques en présence de l'unité divine de l'Eglise. De là le besoin qu'ils éprouvent de parler de religion, tandis que les catholiques en présence de l'hérésie sentent grandir la paix de leur esprit et de leur conscience.

Nous avons bien des fois cherché à analyser ce qui se passe chez ceux qui reviennent à l'unité, et toujours nous avons vu clairement ceci : aussi longtemps qu'ils suivent ce qu'ils pensent être la tradition, et qu'ils se croient instruits par l'autorité divine enseignante, ils sont tranquilles. Mais dès qu'ils s'aperçoivent que *l'autorité fait défaut* chez eux, l'agitation s'empare de leur âme, jusqu'à ce qu'ils rencontrent l'autorité véritable après laquelle, nous l'avons vu, aspire toute âme de bonne foi, même lorsqu'elle ne sait pas distinctement ce à quoi elle aspire.

III. Quant à ceux qui sortent de l'unité et qui passent aux sectes ou au rationalisme, c'est par un mouvement tout contraire, car « leur propriété incommunicable et leur manifeste caractère, dit Bossuet, c'est qu'ils s'érigent eux-mêmes dans leur propre jugement, un tribunal au-dessus duquel ils ne mettent rien sur la terre.¹ » Au lieu donc de chercher l'autorité, la règle divine de *l'esprit* et de la *vie*, c'est pour échapper à cette double règle qu'ils s'en vont. Pendant que les Stolberg, les Schlegel, les Werner, les Goërrès, les Moëhler, les Hürter, les de Haller, les Newman, les Faber, les Manning, les Wilberforce, les Maine de Biran, les Augustin Thierry,

(1) Correspondance avec Leibnitz. (Oeuvres de Leibnitz, par Fouche de Careil. 1859.)

et tant d'autres grands esprits, et tant d'autres grandes âmes, reviennent à la catholicité; pourquoi les Achilli et les Gavazzi s'en vont-ils? Qui ne le sait? Les passions fuient la règle. Pourquoi faut-il ajouter à ces noms celui de La Mennais, et demander aussi comment il s'en est allé? C'est que l'orgueil fuit la règle à son tour. Ce pauvre prêtre n'a pu se résoudre à dire: Je me suis trompé! *Qui se exaltat humiliabitur*. toute l'Europe l'a vu descendre.

V.

S'il y a du baïanisme dans un mot célèbre de Pascal renouvelé par Bossuet.

(Voir le Chapitre V *supra*.)

« L'homme serait plus inconcevable sans le mystère de la déchéance que ce mystère n'est inconcevable à l'homme.¹ »

Nous savons bien qu'on peut donner à ce mot célèbre de Pascal un sens baïaniste. Nous comprenons même que l'illustre cardinal Gousset ait cru devoir lui donner ce sens, à cause, sans doute, des relations malheureuses de Pascal avec Port-Royal. Cependant, il nous paraît clair, par l'ensemble du passage des *Pensées* d'où cette parole est tirée, que non-seulement on peut la bien entendre, mais qu'il faut la bien entendre. Pascal, en effet, n'y dit pas que la nature humaine serait, en tout état, *inconcevable sans la grâce*, mais que les *contrariétés* actuelles de cette nature sont inexplicables sans la chute.

(1) Tom. 4. p. 200.

N'est-ce pas précisément, explicitement, ce que nous avons entendu dire par Bossuet?¹

Or, cette doctrine de Pascal et de Bossuet ne s'appuie-t-elle pas sur celle de Saint Thomas dont nous avons également entendu les paroles?²

Nous savons que Saint Thomas n'a pas toujours été aussi formel, aussi complet sur ce point, mais il ne l'a été moins que dans ses ouvrages antérieurs, et la doctrine qu'il expose dans la Somme contre les Gentils est de nouveau expressément enseignée dans le dernier et le principal ouvrage du Saint Docteur, dans la Somme théologique : « La concupiscence, dit-il, n'est *naturelle* à l'homme qu'autant qu'elle est soumise à la raison. Mais du moment où elle sort des limites de la raison, elle est par rapport à *l'homme* une chose *contre nature*.³

C'est donc en s'appuyant sur cette doctrine que *Dens* a écrit : *In statu naturæ puræ, miseriæ non essent tantæ, ac nunc sunt* (surtout sous le rapport du désordre *contre nature* constaté par Saint Thomas) : *nunc enim homo non tantum spoliatus est donis gratuitis, sed vulneratus in naturalibus; unde homo in hoc statu naturæ lapsæ differt ab homine in statu naturæ puræ, sicut homo spoliatus et VULNERATUS differt a nudo.*⁴ »

Nous savons que plusieurs enseignent en s'appuyant sur la proposition condamnée dans Baïus, que : *Homo in statu naturæ lapsæ differt ab homine in statu naturæ puræ, sicut homo spoliatus a nudo*, et non autrement; mais comment soutenir cette opinion sans oublier, comme le dit le souverain pontife

(1) Tom. i. p. 200-201.

(2) *Ibid.* p. 208-209.

(3) 4. 2. q. 85. a. 3. ad 3.

(4) *De Creat. mundi*, n. 99.

Pie IX, dans son allocution du 9 décembre 1854, « la grace et cruelle blessure faite à la nature humaine par la faute originelle, et combien l'esprit de l'homme a été rempli de ténèbres, et sa volonté inclinée au mal? »

Est-ce à dire qu'on veuille trouver dans notre état actuel, une preuve directe et proprement dite du péché originel?

Non ; mais il n'en est pas moins vrai que cet état mystérieux et *inconcevable*, selon Pascal ; cette *énigme*, selon Bossuet ; cet état *contre nature*, selon Saint Thomas ; est expliqué par la vérité révélée de la chute ; que là est *le mot de l'énigme*, comme le dit Bossuet, et *le nœud de notre condition*, comme le dit Pascal. En ce sens donc, et pas autrement, la chute de l'homme est *prouvée par les contrariétés* qui existent dans notre nature. Ces contrariétés ne révèlent pas *précisément* la chute, mais c'est le dogme de la chute qui révèle *seul* avec clarté la source du désordre qui est en nous, comme le dogme de la rédemption en révèle seul le remède. N'est-ce pas encore ce que dit Pascal ?

N'est-ce pas au même endroit où il prouve la chute par les contradictions de l'état actuel de notre nature, qu'il dit de cette même chute ou du péché originel : « Comment l'homme s'en fût-il aperçu par la raison , puisque c'est une chose au-dessus de sa raison...? Mais ces deux états d'innocence et de corruption étant *ouverts* (révélés), il est impossible que nous ne les *reconnaissons pas*:¹ »

Nous croyons donc qu'en expliquant ainsi la doctrine qu'il a exposée à ce sujet dans son ouvrage sur *le rationalisme et le traditionalisme*, M. le chanoine Lupus n'eût pas dû

(1) Pensées, ch. 4. a. 7.

craindre de la maintenir tout entière, et de n'en rien désavouer dans la note qui termine son dernier volume. Nous croyons aussi que son savant ami, M. Gilson, doyen de Bouillon, accepterait cette explication.

VI.

Un malentendu sur le bouddhisme.

(Voir le Chapitre XI *supra.*)

« Les immolations humaines n'ont pas entièrement cessé chez les idolâtres du brahmanisme.¹ »

Quant au bouddhisme, il paraît avoir aboli les sacrifices sanglants, si les auteurs que nous avons consultés à ce sujet sont dans le vrai.

Nous avons démontré dans un ouvrage précédent,² qu'en dehors de la révélation, la religion, à toutes les époques du monde, et chez tous les peuples, a toujours été en se dégradant; que toutes les tentatives de réforme religieuse ont été caractérisées par un retour réel ou apparent vers l'antiquité, vers les origines; et que le bouddhisme ne fait pas exception à cette règle.

En effet, « Chakia-Mouni sous le nom de Bouddha, tenta une réforme en remontant aux traditions du magisme persan, les moins éloignées des traditions chaldéennes et mosaïques; mais ce qu'il y ajouta, loin de constituer un pro-

(1) Tom. 4. p. 282.

(2) *Le Christ etc.*, ch. 2. art. 4.

grès religieux, ne fut qu'un progrès d'ignorance et même d'impiété.¹ »

La réforme de Bouddha eut surtout un caractère social, puisqu'elle tendit à l'abolition des castes par la doctrine de l'égalité d'origine des hommes. C'est aussi ce que nous avons fait remarquer dans le même ouvrage,² où appuyé sur l'autorité de plusieurs orientalistes célèbres, nous avons constaté ces trois choses : 1^o Que c'est réellement au magisme ou au mazdéisme de Zoroastre (le plus fidèle écho de la tradition primitive après Moïse), que Chakia-Mouni ou Bouddha appelé Fo chez les Chinois, emprunta la doctrine de l'unité originelle des hommes, et aussi celle du péché originel (Kléca), avec un certain mépris du polythéisme ; 2^o qu'il y mêla de monstrueuses erreurs ; 3^o que le bouddhisme dégénéra rapidement en s'assimilant les fables et les hontes des cultes des différents peuples où il s'est répandu.

Nous n'avons donc ni dit ni insinué que le bouddhisme fût simplement une dégradation du brahmanisme, comme semble le croire l'écrivain jeune encore et déjà distingué qui a rendu un compte si bienveillant de notre ouvrage dans un recueil aimé et admiré du monde catholique, le Correspondant. Le bouddhisme fut une réforme et un progrès sous certains rapports, mais il ne fut une réforme que par son retour aux doctrines du mazdéisme. Le collaborateur du Correspondant admet comme nous que la réforme de Bouddha se trouva, au fond, infectée d'athéisme et d'une prétendue morale sans Dieu, et qu'elle ne résista pas mieux que le brahmanisme à la corruption naturelle et progressive de l'idée religieuse en de-

(1) Le Christ etc., p. 294.

(2) Pages 147 et 481.

hors de la révélation. Mais il se croit en dissensitement avec nous lorsqu'il constate que le bouddhisme comparé au brahmanisme fut un progrès. Les passages que nous venons de citer de l'ouvrage dont il a bien voulu faire l'analyse, le convaincront qu'il n'existe sur ce point aucun dissensitement entre nous. Cependant, comme il admet *la force incontestable de la théorie démontrée par les faits de la dégradation constante de l'idée religieuse en dehors de la révélation*, il reconnaîtra, nous en sommes persuadé, qu'il s'est trompé lorsqu'il a dit : « Peu importe la part plus ou moins large que la réforme religieuse de Bouddha a pu emprunter à d'anciennes doctrines. » Cela importe beaucoup, au contraire, car c'est justement par ces emprunts aux doctrines antiques que le bouddhisme fut un progrès à l'égard du brahmanisme. Il ne fait donc pas exception à la règle générale de la *dégradation progressive de la religion en dehors de la révélation*, puisque c'est en se rapprochant de la tradition primitive qu'il constitua une réforme, réforme bientôt impuissante comme toutes les tentatives humaines dans les choses de Dieu.

VII.

Ce qu'il y a d'accessible à la raison dans le dogme de la Trinité,
quand la Trinité lui est révélée..

(Voir le Chapitre XII *supra*.)

« Oui, cela est clair, et l'œil qui ne jouit pas de cette lumière, ne prouve par là que sa faiblesse...¹ »

(1) Tom. 2. p. 43.

Il faut bien remarquer ce qu'il y a d'évidemment divin dans ce dogme de la Trinité. Ce n'est pas seulement qu'une vérité si supérieure aux lumières de la raison seule, n'offre aucun côté faible aux attaques de la raison, ne présente rien qui soit contradictoire aux vérités de raison; mais c'est encore et surtout que des profondeurs de son *inaccessible* lumière, il sort des clartés *accessibles* à la raison et dont elle jouit avec ravissement.

Saint Thomas dit, en effet, qu'il y a quelque chose d'*accessible* dans les vérités divines, et que, *Dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi præsumptio*, c'est pour la raison une très-grande jouissance d'en percevoir quelque chose : *Aliquid posse inspicere jucundissimum est.*¹

Saint Bonaventure détermine ce qu'il y a ici d'*accessible*.²

Bossuet, appuyé avec Saint Augustin et Saint Hilaire, sur les Evangiles et les Epîtres des Apôtres, nous paraît montrer mieux encore que Saint Bonaventure, ou du moins d'une manière plus facile à saisir, ce que la raison *conçoit et perçoit* dans l'incompréhensible Trinité.³

VIII.

L'Encyclique de Pie IX sur l'Etat pontifical.

(Voir le Chapitre XVII *supra*.)

« . . . C'est cet infaillible enseignement de la foi que les papes ont maintenu dans les luttes héroïques qu'ils ont soutenues . . .

(1) *Sum. cont. Gent. l. 1. c. 8.*

(2) Pages 13-14. *sup. loc. cit.*

(3) Voir p. 12-13. *sup. loc. cit.*

nues pour les deux grandes causes de la sainteté du mariage et de la liberté de l'Eglise, contre les caprices et les préten-tions des empereurs et des rois; et c'est en triomphant dans ces deux causes, qu'ils ont affermi de leurs mains divinement assistées les deux bases de la civilisation chrétienne. Certes, ils n'ont pas prétendu à cette divine assistance là où elle ne fut pas promise à l'Eglise, dans les jugements des personnes ou des choses de ce monde, quand *des questions de doctrine ne s'y trouvaient pas mêlées.*¹

Si l'on veut se faire une juste idée d'un jugement du Saint-Siége sur des questions où la doctrine est mêlée, qu'on lise l'Encyclique du Chef de l'Eglise du 19 janvier 1860. On y verra l'immoralité politique condamnée avec les principes qu'elle invoque et la violation des serments qu'elle oublie ou qu'elle méprise. Il est de mode aujourd'hui de séparer la politique de la morale, comme si la vérité, la justice, l'équité, la fidélité, n'obligeaient pas dans la sphère du droit public comme dans celle du droit privé! — Mais on a beau faire, il est une voix que rien n'enchaîne et qui sait toujours dire : *Non licet.* Or, cette voix, heureusement, est une puissance, puissance désarmée, il est vrai, mais qui survit toujours à celles qui sont en armes, et qui ne parle jamais sans que sa parole ait dans des millions de cœurs un écho qui retentit dans les deux mondes. Aussi, est-ce pour cela que sa liberté est si difficilement soufferte par les pouvoirs qui veulent être sans limites, quelle que soit d'ailleurs la forme de ces pouvoirs arbitraires qui ne conçoivent le droit et la loi qu'à la manière de Rousseau, comme l'expression de la volonté

(1) Tom. 2. p. 286-287.

humaine, ici de la volonté d'un seul, là de la volonté de plusieurs ou de tous (quoique la plupart n'en sachent rien), mais toujours dans le sens de la maxime du vieil empire . *Omnia mihi licent in omnes.* On comprend l'effet que doit faire sur la puissance ainsi entendue, la rencontre de cette autre puissance dont la voix incorruptible lui crie : *Non licet tibi* : Vous ne le pouvez pas, et vous en rendrez compte à Celui qui a dit : *Per me reges regnant et legum conditores justa decernunt.*

IX.

Ce que nous écrivions en 1857 sur *la religion de l'avenir*,
et ce qu'en dit M. Salvador en 1860.

(Voir le Chapitre XVII *supra.*)

« Chrétiens timides... que la yaine crainte de passer pour trop crédules, ne vous fasse pas méconnaître la vérité.... »¹

Non , et que le sourire de la demi-science ne vous fasse pas reculer jusqu'à la demi-foi.

I. C'est pour combattre les préjugés de cette demi-science, du moins chez les chrétiens, qu'il y a trois ans, dans la 4^e partie de notre travail sur *le Christ et les Antechrists*, et dans la XVI^e dissertation de l'Appendice du même ouvrage, nous avons exposé les points suivants, selon les Écritures, la tradition et l'histoire :

1^o Ce qu'il faut entendre par antichristianisme.

2^o Que l'antichristianisme avec ses antechrists date de

(1) Tom. 2. p. 314.

l'origine même du christianisme, comme l'affirment formellement Saint Paul et Saint Jean.

3^e Qu'il n'a cessé de croître depuis, proportionnellement avec la foi ; de s'étendre parallèlement à l'Eglise ; et que voici, pour ainsi parler, les étapes de sa marche : le judaïsme (antimosaïque) ; les premières hérésies et surtout l'arianisme ; l'islamisme qui réunit ces deux forces à celle du glaive ; le schisme préparant l'Orient à toutes les servitudes ; le protestantisme infectant l'Occident ; le rationalisme ou la négation universelle.

4^e Que de toutes les erreurs antichrétiennes (ou qui rejettent la Trinité, l'incarnation du Verbe, la rédemption du monde par le sacrifice de Jésus-Christ), trois restent vivantes : le judaïsme, l'islamisme et le rationalisme.

5^e Qu'elles tendent manifestement à se coaliser, à se fondre dans *une unité supérieure* (comme on l'appelle), c'est-à-dire dans le rationalisme panthéiste.

6^e Que celui-ci ramène véritablement toutes les erreurs à *l'unité... de leur source*, par le culte de l'esprit humain d'où elles sont toutes sorties.

7^e Que le panthéisme, suivant la même pente qu'à toutes les époques où il a fait apparition, incline à la théurgie, tend ouvertement à la superstition, et par la théurgie à la réhabilitation du paganisme ou du culte des esprits, mais en le subordonnant lui-même au culte du grand Esprit... humain, véritable divinité-mère élevée au-dessus de tout ce qui est appelé dieu : *Supra omne quod dicitur deus*.

8^e Que cette erreur de l'homme qui se fait dieu, opposée à la foi du Dieu fait homme, erreur véritablement universelle, véritablement catholique, puisqu'elle réunit toutes les

erreurs du monde moderne à la grande erreur idolâtrique de l'ancien monde, coïncide avec la fusion des peuples dans une unité matérielle de plus en plus inévitable, et qui va placer les deux grandes unités de la foi en Dieu et de la foi en l'homme, face à face chez toutes les nations.

9^o Que le mystère *d'iniquité déjà en travail* dans les premiers siècles, toujours en croissance depuis, va donc prendre des proportions jusqu'ici inconnues, et qui indiquent une préparation plus prochaine aux dernières luttes de l'Eglise militante.

10^o Que l'Ecriture sainte annonce formellement pour l'époque de ces luttes, la résurrection de l'empire anti-chrétien, dont le chef, le dernier des antechrists, celui qui résumera en lui tous ses prédécesseurs, réunira en sa main la triple puissance temporelle, doctrinale et surnaturelle.

11^o Que cet empire sera de nouveau un empire général, à l'exemple des anciens empires avant Jésus-Christ, non en ce sens qu'il doive absorber les autres, mais en ce sens qu'il les dominera et les coalisera selon ses desseins.

12^o Qu'au temps de cet empire, la vieille Jérusalem sera redevenue une cité importante, et jouera un rôle de premier ordre.

Nous finissions en demandant, *quand*, par *qui* et *comment* se formerait cet empire ? Et nous répondions que la solution de ces trois questions ne pouvait être donnée avec certitude, quoiqu'elle pût l'être sous certains rapports avec probabilité, comme nous l'avons montré dans l'Appendice du *Christ et des antechrists*.

Quant aux points certains exposés précédemment, on les trouvera entourés des documents qui leur servent de preuves

dans l'ouvrage que nous venons de citer, et résumés dans leur vivant ensemble au XVII^e Chapitre de celui-ci.

II. Or, sur tout cela, un livre vient de paraître que nous appellerions singulier, s'il n'était dû à la plume d'un écrivain sérieux, laborieux et distingué. Ce livre est intitulé : *Paris, Rome, Jérusalem, ou la question religieuse au dix-neuvième siècle*. Son auteur, M. Salvador, est assez connu, pour que nous nous dispensions de le définir. Tout le monde sait qu'il n'est pas chrétien, et que s'il est israélite de naissance, ce n'est pas du tout un Juif croyant, mais tout à fait un rationaliste. Son nouvel ouvrage, d'ailleurs le prouve avec une parfaite clarté.

Ce n'est donc ni dans la foi à l'Ancien Testament, ni dans la foi au Nouveau, ni dans la tradition des Pères, ni aux sources de la science chrétienne, qu'il a puisé ses pensées, ses convictions et ses espérances. Où les a-t-il donc trouvées, puisqu'il pressent et annonce tout ce que les Ecritures et la tradition nous apprennent à attendre de l'avenir?

D'où vient qu'il ne doute nullement de l'avénement de l'antichristianisme, et qu'il lui donne l'origine même qui est indiquée par la foi?

D'où vient qu'il en raconte les commencements et la croissance absolument de la même manière que nous l'avons fait, à la suite des interprètes catholiques, et qu'il trouve les éléments de la force future de la société antichrétienne justement là où nous les avons trouvés?

D'où vient qu'il annonce non-seulement l'alliance de toutes les erreurs, mais qu'il jouit déjà de l'avant-goût de la théurgie qui les transformera en religion de l'avenir?

D'où vient qu'il pose les principes de la confusion des

deux puissances, tout en annonçant une ère prétendue de liberté?

D'où vient enfin qu'il va jusqu'à prévoir le rôle destiné à Jérusalem dans l'empire du faux christ attendu?

Avant de résoudre toutes ces questions qui n'en font qu'une, il faut voir que nous n'avançons rien d'inexact, et que M. Salvador est complètement de l'avis de la foi *sans le savoir*.

Et d'abord, il croit à l'avénement d'un christ qui n'est pas Jésus-Christ. Est-ce le futur Messie des Juifs qu'il attend? Oui et non. Il y a depuis près de vingt siècles « Un christ obtenu, dit-il, nous marchons maintenant vers un christ attendu. » On voit que ce n'est ni le messianisme mosaïque, ni même le messianisme judaïque qui ne reconnaît pas de christ obtenu. C'est donc la doctrine des christs successifs du rationalisme actuel. Et cependant le christ à la mode viendra du judaïsme, ou sera du moins animé de l'esprit judaïque, selon que Jésus-Christ l'a annoncé : *Je suis venu au nom de mon PÈRE, et vous ne m'avez pas reçu; un autre viendra en son nom, et vous le recevrez.* — Le judaïsme ayant été « la sève originelle et créatrice » de la foi des nations, dit M. Salvador, la transformation viendra de lui.

Cette transformation future se prépare depuis des siècles, et vient de loin comme un fleuve grossi par ses affluents. Mais quels furent, pour le fleuve antichrétien, les affluents que M. Salvador appelle « les encouragements et les consolations envoyées aux dépositaires de l'élément réservé à l'avenir? »

Ce furent surtout, dit-il, l'islamisme, le schisme grec, le protestantisme, l'incrédulité du dix-huitième siècle, et enfin le socialisme : Mahomet, Photius, Luther, Rousseau, Voltaire, et leurs successeurs aujourd'hui en renom.

M. Salvador voit en Mahomet « l'émule de Moïse et de Jésus ! » et dans sa mission « une véritable direction de juste milieu entre le judaïsme et le christianisme. » C'est aussi ce que nous en avons dit : Mahomet semble accepter Moïse, mais sans la promesse de la rédemption ; et il semble accepter Jésus-Christ, mais sans l'ineffable accomplissement de la promesse. Mahomet feint donc de se rattacher aux deux Testaments, mais il rompt l'unité qui en fait l'âme. L'œuvre de juste milieu est ainsi l'œuvre de division qui brise la chaîne des temps en paraissant la saisir. Mais en quoi l'islamisme est-il surtout un encouragement, une consolation envoyée « aux dépositaires de l'élément réservé à l'avenir ? »

En ce qu'il repousse la Trinité et la Rédemption ! *Hic est antichristus qui negat PATREM et FILIUM.*

Le schisme grec a été pour eux un autre encouragement et une autre consolation. Pourquoi ? Parce qu'il divisait le Christ, parce qu'il livrait l'Orient et Constantinople, la prétendue rivale de Rome, à l'islamisme : *Et omnis spiritus qui SOLVIT Jesum, ex Deo non est; et hic est antichristus.*

Le protestantisme à plus forte raison, leur fut une consolation et une espérance, puisqu'il divisait l'Occident. A lui cependant, n'appartient pas l'avenir. Et pourquoi ? Parce qu'il a prétendu retourner aux origines chrétiennes ! Mais M. Salvador sait que ce protestantisme-là est mort, et que tout ce qui est vraiment sorti du principe de la révolution du seizième siècle, glisse par une pente rapide vers le rationalisme.

Le rationalisme, le protestantisme en grand, la négation, non de quelques vérités révélées, mais de la révélation divine elle-même, voilà l'avant dernière consolation des hommes de l'avenir : « Que de siècles n'a-t-il pas fallu, s'écrie M. Salva-

dor, pour qu'un homme fût suscité, nommé Johanam ou Jean, nommé Jacob ou Jacques, nommé Rousseau ! » Voyez avec quel amour M. Salvador fait de Jean-Jacques un vrai israélite : *Verus israelita*. Le philosophe de Genève ne s'en serait pas douté.

Mais la dernière et la plus grande des consolations, le dernier et le plus puissant affluent du fleuve de l'avenir, c'est le socialisme :

« Aux yeux de ses propagateurs, et quelle que soit la confusion dont ils font preuve dans la manière de s'en expliquer, le socialisme, dit M. Salvador, emporte hautement l'idée d'un *nouveau dogme*, d'une *nouvelle forme* ou économie à introduire dans la *famille du genre humain*; il emporte l'idée d'une *nouvelle religion*; il fait suite avec plus d'étendue et d'intensité aux essais de *nouveau culte* tentés dès les premiers jours de la révolution française. Ce n'est encore qu'un mot, qu'un nom; mais un nom qui renferme le projet conçu et exprimé de se substituer au nom et à toutes les formes actuelles de la religion, ou de leur faire subir les transformations les plus profondes. »

A la bonne heure! Voilà du moins autre chose que la négation du dix-huitième siècle; voilà un projet de transformation; l'idée hautement proclamée d'une *religion* nouvelle, et d'une *forme sociale* nouvelle à introduire dans la famille du genre humain; l'essai du culte de la *déesse-raison* repris avec plus d'étendue et d'intensité pour aboutir au culte du *Dieu-Esprit humain*.

C'est le temple de ce dieu futur que M. Salvador place au centre de la ville aux cent portes consacrées à Moïse, à Jésus, à Mahomet, à Brahma, à Bouddha, à Voltaire, à Rousseau,

à tous les organes du *Grand-Esprit*... humain, et c'est ainsi qu'il scelle *l'alliance* de toutes les erreurs et de toutes les vérités méconnues, sur l'autel de la divinité nouvelle.

M. Salvador aurait-il donc lu ces paroles écrites il y a trois ans :

« Dieu est Dieu, dira-t-il aux Juifs, et Moïse fut son prophète ; Dieu est Dieu, dira-t-il aux musulmans, et Mahomet fut son prophète ; Dieu est Dieu, dira-t-il aux Indiens, aux Chinois, aux Tartares, et Brahma et Bouddha furent ses prophètes ; Dieu est Dieu, dira-t-il aux chrétiens de toutes les nations, et comparant avec blasphème le Roi des siècles aux hommes vaincus par le temps, Dieu est Dieu, leur dira-t-il, et Jésus fut son prophète ! J'apporte au monde *la bonne nouvelle* de la paix, mais pour la lui donner, je viens déclarer la guerre à ceux qui ne voudront pas de la grande unité dont je suis la source. Je suis l'*Esprit* des christs et des prophètes ; qui n'est pas pour moi est contre moi.

» L'entendez-vous le révélateur du mensonge ? L'entendez-vous le faux christ, l'envoyé du grand mot vide qu'il appelle Dieu ? Grand mot vide, sans aucun doute, puisqu'il exprime toutes les contradictions de l'esprit humain, toutes les prétendues révélations du *moi* divinisé ; grand mot vide, manifestement, puisque semblable au panthéon de Rome païenne, il reçoit tous les dieux, même le Dieu vivant, pourvu qu'il se place au niveau des morts ! C'est qu'au fond, l'Antechrist, véritable fondateur de la dernière idolâtrie, ne s'appuiera sur le nom de Dieu que pour prêcher le mépris de Dieu : *Extolleter supra omne quod dicitur Deus*, et renouvellera la grande théocratie païenne par la confusion des deux puissances, et par l'*apotheose* de l'*homme seul* : *Ostendens se tanquam*

sit Deus, donnant ainsi au panthéisme cette personnification puissante, théurgique et populaire qui lui manquait encore.

— Le voilà l'antichristianisme dans sa dernière forme. Il sera, en même temps, le dernier empire antichrétien dont le chef fera partout la guerre à l'Eglise qui seule lui résistera, et qui sera par conséquent seule hypocritement persécutée au nom de la tolérance universelle ! »

Encore une fois, M. Salvador aurait-il lu cela ? Non, certainement non, car il aura dédaigné l'ouvrage d'un prêtre, s'il ne l'a pas tout à fait ignoré. Et cependant, il ne manque rien à la ressemblance de nos deux *religions de l'avenir*, pas même sous le rapport de la théurgie, puisque M. Salvador prêche la migration des âmes ou des esprits, et que les apparitions ne lui manquent même pas. Ecoutez plutôt, et jouissez du spectacle du respect humain scientifique aux prises avec la superstition :

« Un jour donc, dit M. Salvador, pendant les premiers temps et la première ardeur de mes recherches relatives à l'ancienne Jérusalem, un bruit se fit entendre en dehors de la pièce que j'habitais. Ce bruit, d'abord vague, prit bientôt un caractère plus net et se produisit comme des coups retentissant sur le plancher avec une certaine cadence. Je crus reconnaître et je reconnus la marche de la Statue du Commandeur dans le chef-d'œuvre de Mozart auquel j'apportais depuis quelques semaines mon tribut régulier d'admiration, d'enthousiasme. « Ah ! me dis-je, voilà un accident curieux ; j'éprouve une hallucination de l'ouïe ; » et cette supposition se présenta d'autant plus naturellement que des conférences récentes auxquelles j'avais assisté roulaient sur la merveilleuse organisation du cerveau et sur la singularité infinie de ses phénomènes.

» Aussitôt après cette première impression, je vis distinctement ma porte s'entrebailler, s'ouvrir, et une grande statue apparaître. « Ah ! me dis-je encore, du sens de l'oreille l'hal-
» lucination passe au sens de la vue. Serait-ce le prélude de
» quelque trouble grave ou le simple effet d'une imagination
» fatiguée par des préoccupations et quelques nuits d'insom-
» nie ? » En attendant, la statue s'avancait et ne me donnait plus que le temps de faire, à part moi, ces dernières réflexions : « Si je n'étais pas maître de mon jugement, ou si
» nulle ardeur de fièvre ne devait se déclarer, je serais juste
» sur le seuil par où on arrive aux affections mentales ; mais
» grâce au ciel, j'ai mon libre arbitre, et il suffirait d'un peu
» d'eau froide sur mes mains et sur mon front pour dissiper
» ce mirage. Gardons-nous-en, toutefois ! laissons la sensa-
» tion nous gagner ; ordonnons à notre jugement de se re-
» jeter en arrière et d'y faire sentinelle.

» En apparence, et de même que dans l'œuvre de Mozart, la statue était de marbre blanc ; mais ce marbre avait je ne sais quelle animation, quelle vie. Il y a des jeunes filles qui s'enveloppent en entier de leur chevelure noire ou blonde, et qui peuvent s'y cacher comme dans un manteau. On aurait dit que la couleur du marbre était l'effet d'une chevelure éblouissante de blancheur, qui indiquait l'âge antique et enveloppait la majesté du personnage. Comme chez Mozart, c'était un commandeur, mais le grand commandeur de l'esprit et de la sagesse des nations, le dominateur du Sinaï, tel qu'on le représente, tenant sur son bras gauche ses tables célèbres.

» Dans la vision purement poétique de Voltaire, qui vous a été rapportée, et dans la contre-partie de cette vision, il

était censé que l'homme de Dieu rendait son sentiment par des paroles. Dans l'hallucination que je retrace, les lèvres du législateur restaient fermées et son expression n'y perdait rien. Quoique j'aie hâte de mettre fin à ces détails, je ne pourrais cependant les trop abréger sans les affaiblir.

» L'image me tendit sa main droite et j'y posai la mienne avec un sentiment de crainte profonde et de respect. Du sens dela vue l'hallucination passait tout entière au sens du toucher. Soudain il me sembla que ma main était serrée dans un étou et qu'on en brisait les os, comme nous pourrions faire à l'égard de l'enfant le plus frêle. Pourtant loin d'occasionner de la douleur, cette impression avait le privilége de communiquer de la force, moitié par entraînement, moitié par une résolution volontaire, *je me courbai très-bas, en signe d'hommage*. Mais alors j'aperçus là les œuvres de science, de philosophie, de poésie, les écrits opposés de nature et d'opinion qui étaient répandus dans ma demeure. Ni les uns ni les autres ne restaient inertes. Au contraire, toutes ces œuvres s'animaient, s'agitaient, et je les entendis me faire cette allocution : « Nous sommes le génie naissant des temps nouveaux, » nous sommes le dix-neuvième siècle. Tu es seul ici à nous représenter ; ferais-tu défaut à notre avenir, manquerais-tu surtout à la reconnaissance que tu dois à Rousseau et à Voltaire ? » — A Dieu ne plaise, répondis-je en me relevant avec lenteur et en frappant du pied, afin de prouver que j'étais debout et ferme. Je regardai l'image en face et en retirai une expression encourageante. Ma main serra la sienne qui parut s'amollir et répondre doucement à ma pression. « Alliance, m'écriai-je, alliance de justice universelle et de tolérance réciproque, alliance en liberté et en nouveauté. »

» La pression répétée de la Main forte sembla m'accorder son approbation ; « Alliance donc, m'écriai-je de nouveau, et » ce qui sera serré entre nous sera bien serré. »

Voilà donc « Moïse transformé en allié de Voltaire ! dit M. Poujoulat dans *l'Ami de la Religion*. Celui à qui le Seigneur parlait face à face... le législateur du Sinaï... consent à accepter Voltaire pour collaborateur. La désignation de ce nouvel ami est ici d'autant plus audacieuse, que Voltaire a versé des flots de mensonge, d'injure et de haine sur la mission de Moïse, et qu'il n'a pas crain de nier même son existence. Lorsqu'on fait des songes tout éveillé, on devrait s'y prendre au moins de façon à ne pas blesser la conscience humaine.⁴ »

M. Poujoulat a raison, et cependant l'alliance se fera, non entre Moïse et Voltaire, mais entre le judaïsme et le rationalisme, sur l'autel du panthéisme. Le pacte est conclu, et pour que rien n'y manque, la grande condition l'a précédé : *Si cadens adoraveris me*. Ce que dit et fait M. Salvador n'est qu'un épisode de ce qui se passe.

La religion de l'avenir n'admettra pas la distinction des deux puissances, mais confondra le nouveau sacerdoce et le nouvel empire, puisque le socialisme qui sert de préparation prochaine au culte du christ attendu, prend déjà grand soin de les confondre. Il est vrai que M. Salvador annonce les temps de son christ, comme des temps de liberté, mais on sait quel sens le socialisme donne à la liberté, et quelle liberté il prépare à l'Église de Jésus-Christ. M. Salvador ne craint pas de faire pressentir lui-même que la seule Église catholique sera

(4) *Ami de la Religion* du 24 décembre 1859.

exclue de sa part de la liberté future, parce que la révolution politique lui a fait « une position *fausse* par rapport à l'ère nouvelle, ou au nouvel état du monde. » N'est-ce pas ce que nous avons dit : « L'antichristianisme, l'empire antichrétien fera la guerre à l'Eglise qui *seule* lui résistera, et qui sera par conséquent seule persécutée au nom hypocrite de la tolérance universelle. »

Enfin, quelle sera la ville aux cent portes et dont toutes les voies conduiront au nouveau temple antichrétien ?

« L'Eglise opprimée au sein de laquelle on professait la légitime attente, l'espérance toute messianique d'un temps et d'un ordre *entièvement nouveaux*, » cette Eglise opprimée, c'est-à-dire le judaïsme, aura son triomphe dans la reconstruction de Jérusalem devenue la capitale d'un nouveau monde religieux. Dans la pensée de M. Salvador, Paris représente la révolution politique, Rome représente le passé, Jérusalem l'avenir. Il ne voit pas l'évidente vérité rendue par les trois mots de Saint Paul : *Christus heri et hodie, ipse et in saecula*; il a sur les yeux le voile, le *Velamen* qui l'empêche de jouir de la lumière répandue à la fois sur le passé, le présent et l'avenir.

Mais c'est parce que cette lumière remplit l'avenir aussi, que l'attente de M. Salvador sera réalisée, car le rôle qu'il rêve pour Jérusalem est assuré à sa future capitale du monde nouveau par une parole qui n'a jamais été démentie. Il est vrai que ce grand rôle ne sera pas long.

III. Il faut maintenant résoudre la question posée tout à l'heure : D'où vient que n'ayant foi ni à la parole évangélique, ni à la tradition chrétienne, et n'étant initié ni à l'esprit de l'une, ni à la science de l'autre, on puisse ainsi pressentir

et même indiquer l'ensemble des faits annoncés par toutes les deux?

C'est qu'on participe déjà à *l'Esprit du temps* qui accomplit ces choses.

Ce temps est-il éloigné du nôtre de bien des siècles encore? Dieu le sait; mais ce que nous savons, c'est que: *Iota unum, aut unus apex non præteribit a lege (Veteris et Novi Testamenti) donec omnia fiant.*

FIN DES NOTES.

TABLE DES MATIÈRES

DU SECONDE VOLUME.

CHAPITRE XII.

La lumière du Temple.	5
§ I. Nous l'avons vu plein de vérité.	6
§ II. Nous l'avons vu plein de grâce.	38
§ III. Je suis venu afin qu'ils aient la vie.	59
§ IV. Conclusion.	67

CHAPITRE XIII.

Les fausses copies du Temple.	70
---------------------------------------	----

CHAPITRE XIV.

Vue prise du haut du Temple.	78
--------------------------------------	----

§ I. Faits inconciliables au point de vue rationaliste. — Le rationalisme refait l'histoire à sa fantaisie.	79
§ II. Les deux grands faits inconciliables au point de vue rationaliste, apparaissent dans leur harmonieuse unité au point de vue de la foi.	93

CHAPITRE XV.

Vue prise du haut du Temple (Suite)	101
---	-----

§ I. Le christianisme est la religion du progrès par sa doctrine.	102
§ II. Le christianisme est la religion du progrès par son action. — Action de la foi sur le progrès moral et social	113
§ III. Action de la foi sur le progrès intellectuel.	123
§ IV. Du progrès tenté contre la foi. — Harmonie de la foi et des sciences.	134

CHAPITRE XVI.

Vue générale de l'intérieur du Temple.	143
--	-----

§ I. Qu'est-ce que le caractère de sainteté? — Est-il facile à discerner dans l'Eglise?	145
§ II. La vie surnaturelle prouvée par les faits.	152
§ III. La vraie foi seule proclame hautement l'obligation de la grande loi de justice réalisée par la vie surnaturelle.	169
§ IV. Résumé et conclusion.	186
§ V. Un préjugé et une confusion d'idées. — Confirmation de la conclusion.	190

CHAPITRE XVII.

Les jaloux du Temple et les jaloux de Dieu.	205
§ I. Tentatives du rationalisme pour défigurer l'Église.	206
§ II. Tentatives du rationalisme pour remplacer l'Église.	290

CHAPITRE XVIII.

Un dernier regard sur le chemin parcouru. — L'homme, sa fin, sa voie, sa raison et sa foi. — La raison voit qu'il faut croire. — Rendez-lui compte de votre incrédulité.	348
--	-----

CHAPITRE SUPPLÉMENTAIRE

OU NOTES DE THÉOLOGIE.

I. Nécessité de la révélation et de la grâce, sous un double rapport, d'après Saint Thomas.	341
II. L'existence de la révélation chrétienne prouvée par le fait de la catholicité, d'après Saint Augustin.	359
III. Quelles limites il faut assigner à la thèse philosophique De M. de Bonald sur le <i>don</i> primitif ou originel de la parole, non-seulement en puissance mais en <i>acte</i>	372
IV. La bonne foi et la grâce de la foi. — Comment on revient et comment on s'en va.	396
V. S'il y a du baïanisme dans un mot célèbre de Pascal renouvelé par Bossuet.	399

VI. Un malentendu sur le bouddhisme.	402
VII. Ce qu'il y a d'accessible à la raison dans le dogme de la Trinité, quand la Trinité lui est révélée.	404
VIII. L'Encyclique de Pie IX sur l'Etat pontifical	405
IX. Ce que nous écrivions en 1857 sur <i>la religion de l'avenir</i> , et ce qu'en dit M. Salvador en 1860.	407

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

701

239

D21

Dechamps, V.

AUTHOR

Quaestio[n] Religieuse

TITLE

Vol. II

